MASTER NEGATIVE
NO. 93-81518-4

AUTHOR:

WIKMAN, ANDERS

TITLE:

BEITRAGE ZUR ASTHETIK AUGUSTINS

PLACE:

WEIDA

DATE:

1909

Master Negative #

93-81518-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

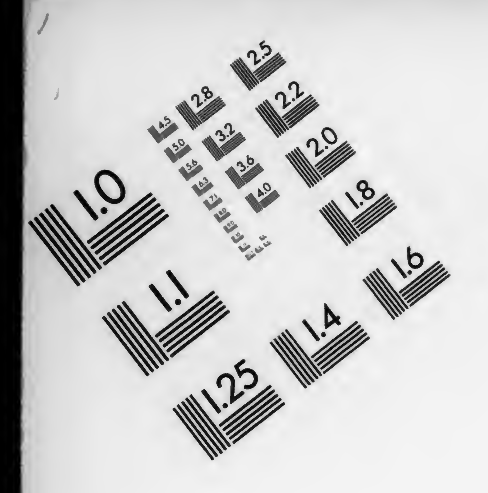
Wikman, Anders, 1879-
Beiträge zur ästhetik Augustins... Weida, 1909.
101 p. 23cm.

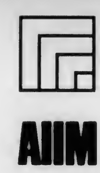
Thesis, Jena.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/24/93
INITIALS BE
FILMED BY: Research Publications



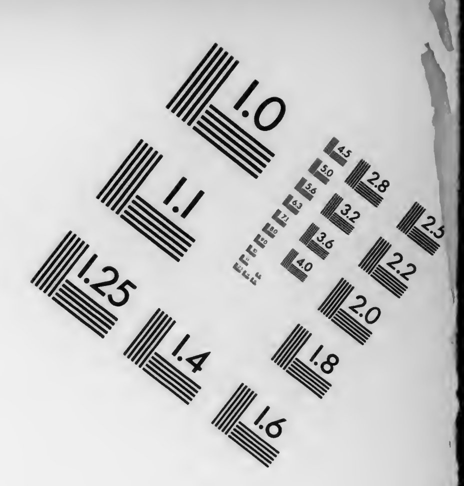


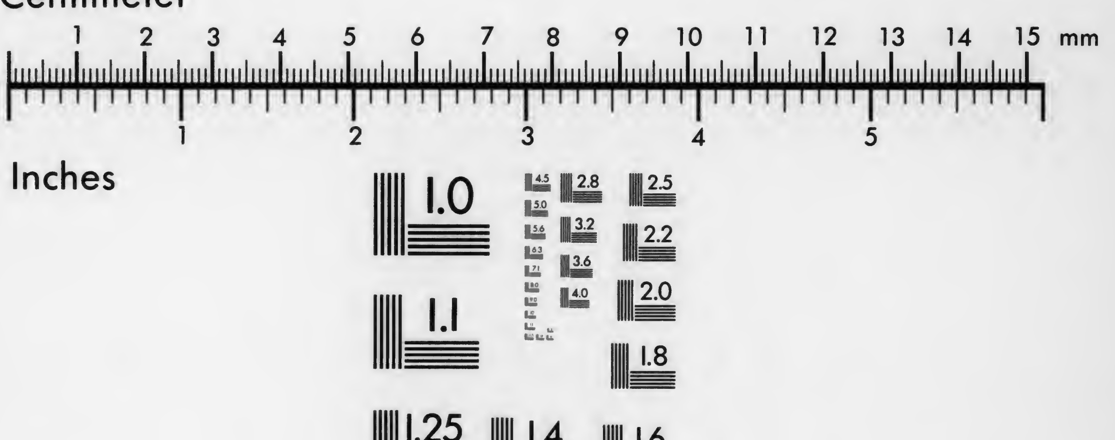
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

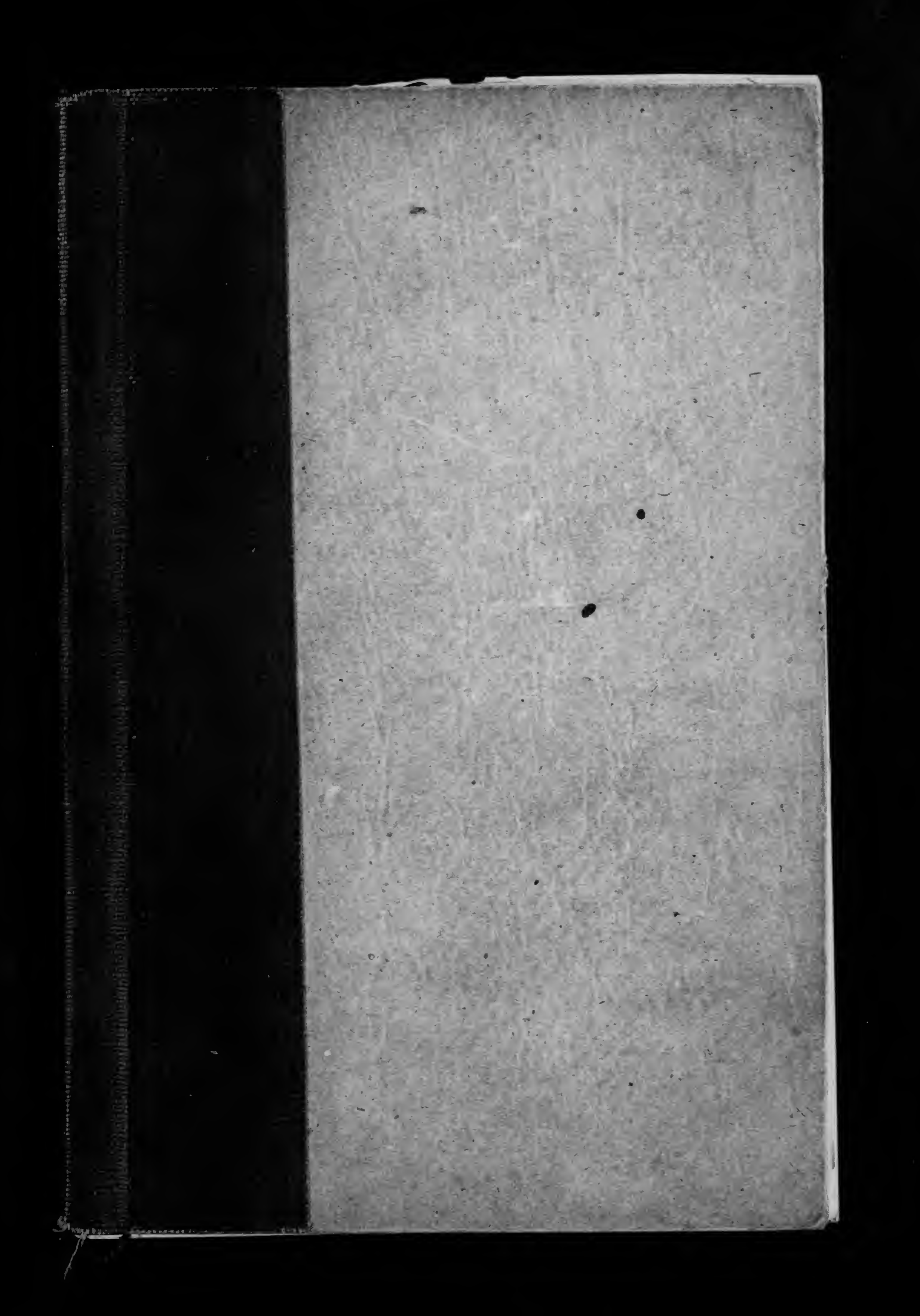
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
2Jan'42			

Contents.

no. 1.

Beiträge zur Ästhetik Augustins.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
einer
Hohen philosophischen Fakultät
der
Universität Jena
vorgelegt von

Anders Wikman
aus **Helsingfors** in Finland.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1909.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. D. Eucken.

Jena, den 19. Dezember 1908.

Professor Dr. Hirzel,
d. Z. Dekan.

Meiner Mutter und meiner Tante Frida
in dankbarer Liebe gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Augustin ist zitiert nach der von den Benediktinern der Mauretiner Congregation veranstalteten großen Gesamtausgabe seiner Werke (Antwerpen 1700—1703).

Einleitung.

Wenn man die ästhetische Literatur der letzten Jahrzehnte überschaut, zeigt sich ein imposantes Bild. Die moderne Ästhetik hat sich neue Bahnen gebrochen; Gebiete, die sie früher nicht betreten hat, sind durch fleißige Forscher ihr erschlossen worden, Forschungsmethoden, die ihr früher fremd waren, hat sie zu den ihrigen gemacht. Dadurch sind Ergebnisse gewonnen worden, deren Wert sicher sehr bedeutend ist. Fragen, die früher für die wissenschaftliche Ästhetik gar nicht in Betracht kamen, sind jetzt zu wichtigen ästhetischen Problemen geworden, deren Lösung eine Vorbedingung für die Lösung der Hauptprobleme bildet. Zu diesen Problemen gehört die Erforschung der Anfänge einer Kunst bei den Naturvölkern, ja sogar bei den Tieren, die Untersuchung der psychologischen und physiologischen Vorgänge sowohl bei dem rezeptiven wie bei dem produktiven ästhetischen Akte u. ä.; Forschungen, die zu interessanten Ergebnissen geführt und in nicht geringem Maße unser Tatsachenmaterial bereichert haben. Auf dieses empirische Material sind ästhetische Systeme gegründet, die schon durch ihre Forschungsmethode auf das Interesse einer Zeit rechnen können, welche die aus den Naturwissenschaften entlehnte induktive Methode als die einzig richtige ansieht. Unsere Zeit zeigt somit einen bedeutenden Aufschwung der wissenschaftlichen Ästhetik. Daß aber dieser ganze Reichtum und Glanz nicht eine gewisse innere Armut verhüllen können, ist

ein Gefühl, das sich dem aufdrängt, der nicht in dem modernen Leben und Treiben das Ideal einer wirklichen Geisteskultur sieht, sondern bestrebt ist, über dasselbe hinaus eine größere Tiefe für die Menschheit und einen Einheitspunkt für das Leben zu finden.

Obwohl somit die Ästhetik mehr in die Breite als in die Tiefe gewachsen ist, ist doch ein Gebiet derselben verhältnismäßig vernachlässigt geblieben. Dieses ist die Geschichte der Ästhetik. Der Mangel einer brauchbaren deutschen Gesamtgeschichte der Ästhetik macht sich beim Studium unserer Wissenschaft oft unangenehm bemerklich. Die zwei Gesamtgeschichten der Ästhetik älteren Datums, die wir besitzen, können, obwohl in mancher Hinsicht verdienstvoll nicht mehr den Anforderungen der Gegenwart genügen. Eine neue Gesamtgeschichte muß aber auf Einzeldarstellungen beruhen, die dem heutigen Standpunkt unserer Wissenschaft entsprechen. Besonders Zeiten, die früher als vollständig unfruchtbar für die wissenschaftliche Ästhetik angesehen wurden, müssen neu auf ihre ästhetische Anschauungen hin geprüft werden. Dann erst wird eine Gesamtgeschichte der Ästhetik möglich sein, die nicht nur methodologisch, sondern auch inhaltlich einen Fortschritt der Forschung bedeutet. Zwar fehlt es nicht an historischen und kritischen Darstellungen, besonders der neueren Ästhetik. In dieser Beziehung braucht man nur an Namen wie Lotze, v. Stein, Dessoir, Hartmann u. a. zu erinnern. Auch die Ästhetik der großen antiken Denker, besonders Platos, Aristoteles und Plotins dürfte in Zeitschriften und Jahrbüchern, in Essays und Dissertationen, in Gesamtdarstellungen der antiken Philosophie und in Werken über die einzelnen Philosophen genügend berücksichtigt sein, obwohl diesen großen Denkern, als unerschöpflichen Quellen für eine individuelle Betrachtung, immer etwas Neues abzugewinnen ist. Aber

die Ästhetik des Mittelalters und die christliche Ästhetik der ersten Jahrhunderte ist für die Forschung noch unbebautes Land. Es ist allmählig in der Ästhetik Dogma geworden, daß diese Zeiten gar nichts oder äußerst weniges für unsere Wissenschaft bieten. Die Gelehrten, die für ihre Forschung Einzelgebiete auswählen, wenden ihren Blick nicht diesen Zeiten zu, und die Darsteller der Gesamtgeschichte der Ästhetik machen in ihren Werken einen Sprung über dieselben hinweg,[1]) weil ihnen kein bearbeitetes Material zu Gebote steht, oder sie fertigen dieselben mit einigen dürftigen Worten ab. Und doch war diese Zeit nicht ästhetisch abgestumpft, das zeigt ihre eigenartige und reiche Kunst. Auch eine ästhetische Spekulation war ihnen nicht fremd, obwohl sie vielleicht Gegenstände gewählt und Ausdrücke gefunden hat, die uns seltsam erscheinen. Zu den Persönlichkeiten, die nicht nur ästhetisches Empfinden hatten, sondern auch über ästhetische Probleme nachdachten, gehört der Kirchenvater Aurelius Augustinus.

Schon Augustins allgemeine Bedeutung für die westeuropäische Kultur würde Untersuchungen seines Systems auf ästhetische Elemente hin rechtfertigen. Um so mehr ist dies der Fall, wenn wir sehen, daß diese ästhetischen Elemente einen nicht unbedeutenden Platz in seiner Lebensanschauung einnehmen, und daß er persönlich „viel Sinn für die Schönheit und lebendiges Interesse an ästhetischen Fragen hatte, mehr als man bei einem Lateiner erwartet".[2]) Auch heute noch ist Augustins

---

[1]) So macht Schasler in seiner „Geschichte der Ästhetik" einen Sprung über das ganze Mittelalter und Zimmermann (Geschichte der Ästhetik, S. 147) findet „vom 3. Jahrhundert bis zum 18. in der Geschichte der Philosophie des Schönen und der Kunst nichts als eine große Lücke."

[2]) G. Loesche, Augustin und Plotin (in Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Jahrg. V. Leipzig 1884).

Bedeutung für die Ästhetik nicht erloschen. Zwar hat nur ein Forscher, der Franzose Berthaud[1]) sich eingehender mit der Augustinischen Ästhetik beschäftigt, aber die spezifisch katholischen Ästhetiker, wie Stöckl[2]), Gietmann[3]), vor allen aber Jungmann[4]), der mit einem großen historischen Apparat arbeitet, finden sich auch heute veranlaßt, auf Augustin zurückzugehen, wenn sie Beweise für ihre ästhetische Systeme suchen. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß sie die ästhetischen Ansichten Augustins keiner eingehenderen Prüfung unterziehen, sondern nur gelegentlich Äußerungen von ihm für ihre eigenen Zwecke benützen. In der sehr umfangreichen Augustinusliteratur, soweit sie uns zugänglich war, findet man nur spärliche Angaben über seine ästhetischen Ansichten. Gewöhnlich ist es nur seine Lehre von der kosmischen Schönheit, die, als ein wichtiger Teil seiner Metaphysik, berücksichtigt wird. In den ästhetischen Geschichtswerken hinwiederum, die sich über die Periode erstrecken, zu der Augustin gehört, wird er mit einigen dürftigen Zeilen abgetan.[5])

Eine Untersuchung über Augustins Ästhetik scheint somit vollkommen gerechtfertigt. Da indessen bei unseren Studien über Augustin das Material, das für eine Darstellung seiner Ästhetik zu benutzen ist, sich so ungeahnt reichlich dargeboten hat, und da aus dem Boden seiner gleichzeitig religiösen und philosophischen Lebensanschauung so viele verschiedenartige und eigentümliche

[1]) A. Berthaud, Sancti Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus, Poitier 1891.

[2]) A. Stöckl, Lehrbuch der Ästhetik, 3. Aufl., Mainz 1889.

[3]) G. Gietmann, Allgemeine Ästhetik, Freiburg i. B. 1899.

[4]) J. Jungmann, Ästhetik, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1884.

[5]) R. Zimmermann, Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858, S. 152; M. Schasler, Kritische Geschichte der Ästhetik, Berlin 1872. I, S. 250.

ästhetische Probleme hervorwachsen, haben wir uns genötigt gesehen, für die vorliegende Arbeit ein kleines Gebiet seiner Ästhetik auszuscheiden. Bei dieser Wahl sind wir von der Hoffnung geleitet worden, daß es uns vielleicht vergönnt sein werde, unsere Augustinischen Studien fortzusetzen und künftig die zur Zeit noch fehlenden Teile im unmittelbaren Anschluß an diese Arbeit geben zu können.

---

§ 1—3.

Augustins Persönlichkeit. Einige Züge seiner Lebensanschauung. Die kosmische Schönheit.

Wenn ein Mathematiker ein Dreieck betrachtet, kennt er keine Aufregung; er betrachtet es nur, ohne Freude, ohne Trauer, zieht seine Schlüsse und erschließt somit sein Wesen. Es gibt Denker, die zu derselben nüchternen, kühlen Objektivität dem gesamten Leben gegenüber gelangen, ihre Gehirne arbeiten wie Maschinen, liefern ihr Resultat ab, und der Denker glaubt die unverfälschte Wahrheit gegeben zu haben.

Aber der Mensch ist nicht nur eine Maschine, das Leben nicht nur eine geometrische Figur.

Es gibt wiederum Denker, in denen nicht nur ein gut geschultes Gehirn arbeitet, sondern in denen auch ein glühendes, nach Befriedigung verlangendes Herz schlägt.

Zu diesen Denkern gehört Augustin.

Seine Philosophie trägt das Gepräge seiner Persönlichkeit und weil diese Persönlichkeit keine harmonische war, wird seine Philosophie nicht ein geschlossenes, wohlabgerundetes System sein, sondern aus mehreren neben einander laufenden Gedankenreihen bestehen. Alle seine Gedanken sind persönlich erlebt, aus den tiefsten Tiefen seiner Seele entsprungen. Er projiziert seinen eigenen Geist auf die christlichen Lehren, die er vorfindet,[1]) er

[1]) „Niemand war weiter davon entfernt, die christliche Überlieferung korrigieren zu wollen, als Augustin. Wenn er in so nachdrücklicher Weise das getan hat, so bewegte ihn selbst doch nur die Empfindung, sich dadurch immer tiefer in den Kirchenglauben einzuleben." A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg i. B. 1890, Bd. 3, S. 68.

nimmt sie in sein eigenes Wesen auf, verarbeitet sie innerlich und gibt sie eigentümlich umgebildet wieder, in einer Form, die sie durch Jahrhunderte bewahren und durch die sie dem Denken langer Zeiten sein geistiges Gepräge aufdrücken. Aber nicht nur christliche, auch rein heidnisch-antike Elemente hat Augustin in seine Philosophie aufgenommen und in das Christentum übergeführt. Bei aller Abhängigkeit von der Antike ist und bleibt er doch nicht nur in seinem Herzen, sondern auch in seiner Lehre ein wahrer Christ. Dazu kommt, daß seine Schaffenskraft größer als die irgend eines anderen christlichen Philosophen vor oder nach ihm war, und darum muß er für „den einzigen großen Philosophen auf dem eigenen Boden des Christentums"[1]) gehalten werden.

Bei kaum einem andern unter den großen Denkern findet man so schroffe Gegensätze, so gewaltige Widersprüche wie bei Augustin. Sie sind nicht nur in Fragen von untergeordneter Bedeutung vorhanden: sie erstrecken sich auf die großen Fundamentalfragen seiner Philosophie. Diese Widersprüche spiegeln die Zeit, die eine gewaltige Revolution des geistigen Lebens der Menschheit bedeutet, in deutlichster Weise wieder. In Augustin kämpfen die antike und die christliche Welt ihren letzten großen Kampf. Die christliche trug den Sieg davon, aber die Besiegte wurde nicht vernichtet.

Die von Geburt an in Augustin vorhandenen Gegensätze fanden in seiner Umgebung und Erziehung keine Milderung ihrer Schärfe, sie wurden vielmehr noch ver-

[1]) R. Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Aufl., Leipzig 1907, S. 205.

stärkt. Schon als Kind für die Taufe bestimmt, empfing er von seiner Mutter starke Eindrücke christlicher Art, er sog „mit der Muttermilch den Namen seines Erlösers ein,“[1]) und später betrachtete er seinen Übergang zum Christentum als eine „Rückkehr zum Glauben.“[2]) Von den Rhetorschulen in Madaura und Karthago dagegen, deren lernbegieriger und begabter Schüler er war, strömten ihm noch lebenskräftige antike Kulturelemente entgegen. Ein scharfer Verstand, der alles analysieren und befriedigend erklären wollte, verband sich bei ihm mit einer Tiefe des Gemüts, das alles unmittelbar, intuitiv erfassen und zu seinem persönlichen Eigentum machen wollte. Der Verstandes- und der Gefühlsmensch rangen in ihm um die Herrschaft, bald trug der eine, bald der andere den Sieg davon, aber zu einer vollständigen Verschmelzung und Versöhnung der beiden kam es nie.

Auch in anderer Hinsicht zeigt Augustin eine Doppelnatur: einerseits eine männliche Freude an nach außen gerichteter Wirksamkeit, an großen Geistestaten, an Streit auf Leben und Tod, was einen so großartigen Ausdruck fand in seiner nie versagenden Bereitwilligkeit, zu den Waffen seines überlegenen Geistes zu greifen, um die Kirche oder ihre Lehre gegen äußere oder innere Feinde zu verteidigen; anderseits eine fast weiblich zu nennende weiche Neigung, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich gegen die Außenwelt abzuschließen und in einsamer Kontemplation das eigene Wesen und die so mühsam errungenen Ergebnisse innerer Kämpfe zu genießen. Dazu kommt eine stark hervortretende Sinnlichkeit, auch in sexueller Hinsicht, die nicht mit dem in seiner Autobiographie mit rührender Offenherzigkeit geschilderten, in seiner Jugend begangenen Ausschweifungen

[1]) Conf. III, c. 4, § 8, T. 1, 65 B.
[2]) Conf. X, c. 33, § 50, T. 1, 141 D.

erloschen war. Auch seitdem er zu einer rein immateriellen Auffassung der geistigen Werte gekommen war, drohte diese Sinnlichkeit in seinem geistigen Leben einen Platz zu gewinnen, der eine ständige Gefahr nicht bloß für seine seelische Ruhe, sondern auch für sein ganzes geistiges Schaffen bildete. Sie war es aber auch, natürlich in veredelter Form, die seine ungewöhnlich stark ausgebildete Phantasie antrieb, ein so grandioses Weltbild zu entwerfen, und sie bildet somit einen Teil der künstlerisch schaffenden Seite seiner Persönlichkeit. Seine stürmische Leidenschaftlichkeit duldete keine Halbheit, keine unbeantworteten Fragen, sie trieb seine Gedanken in die äußersten Weiten des Weltalls, um diese zu erforschen, sie wies aber auch dem Sucher nach der Wahrheit den Weg in sein eigenes Innere und ließ ihn daraus die warme Innerlichkeit hervorholen, die manchen von seinen Schriften den Zauber intimen, persönlichen Lebens verleiht, der bei Augustin auch von dem, der seine Ansichten nicht teilen kann, doch immer bewundert werden muß. Das verbindende Element aller dieser Kämpfe ist sein glühendes Verlangen nach einer Wahrheit, die keinen Zweifel mehr zuläßt und die einen Grund für das Leben und das Denken bilden konnte.[1])

Aber vor allem finden wir bei Augustin ein sein ganzes Wesen durchdringendes Verlangen nach vollkommener Befriedigung des eigenen Ichs, nach Glück „nicht in dem kleinen Sinne der älteren lateinischen Väter, sondern als Vollbefriedigung des Wesens, als Belebung aller Kräfte, als Beseeligung bis zum Grunde der Seele“.[2]) Dies ist die Triebfeder seines ganzen Philosophierens, auf dieses zielt sein ganzes religiöses Leben

[1]) Conf. III, c. 6, § 10, T. I, 65 D O Veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola, et libris multis et ingentibus.
[2]) Eucken, a. a. O., S. 206.

hin. „Omnium certa sententia est, qui ratione quoque modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle." [1]) Wie wir zur Glückseligkeit gelangen können, das ist für ihn die Hauptfrage des Lebens, die alles andere in den Hintergrund drängt. Alles, was uns nicht in unserem Streben nach ihr fördert, hat für ihn keinen Wert, auch wenn es nicht geradezu verwerflich ist. Diese Glückseligkeit denkt sich Augustin nach christlicher Weise nicht im irdischen Leben verwirklicht, und somit bekommt das irdische Dasein den Charakter einer Vorbereitung für etwas Höheres. Der Schwerpunkt des Lebens wird in ein Jenseits verlegt, eine Betrachtungsweise, die Augustin im Christentum vorfand und nur weiter entwickelte. Aber wir sind doch imstande, auf Erden eine gewisse Glückseligkeit zu gewinnen, und dies geschieht „in der Hoffnung", im Bewußtsein der im Jenseits uns erwartenden Freuden.[2])

Obwohl die Religion für Augustin ein innerliches persönliches Leben bedeutet, obwohl er eingesehen hat, „daß das Christentum zuhöchst ein Anderes sei, als alles, was Lehre heißt," [3]) ist sein vielseitiger Geist nicht davon befriedigt. Er will das Innenleben, die äußeren Dinge, den ganzen Kosmos mit allen seinen verschiedenartigen Erscheinungsformen auch für den Verstand faßbar machen. Dazu treibt ihn nicht nur sein eigenes Verlangen; auch das Bedürfnis, die christliche Betrachtungsweise gegenüber andern zu begrenzen und verteidigen, setzt seine Gedanken in Bewegung und gibt ihm die Feder in die Hand. Diesem Umstande verdanken wir einen großen Teil der Augustinischen Schriften, und so entsteht eine Reihe von rein polemischen Werken. Die Leidenschaftlichkeit des Verfassers treibt ihn, das, was er für den

[1]) De civ. D. X, c. 1, T. VII, 281, A.

[2]) De civ. D. XIX, c. 4, T. VII, 415, D.

[3]) H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 494.

reinen katholischen Glauben und die reine katholische Lehre hält, ohne Rücksicht auf früher von ihm selbst geäußerte Ansichten, zu verteidigen, und sein scharfer Verstand verfolgt den einmal eingeschlagenen Weg mit einer leidenschaftlichen Konsequenz, die oft zu Inkonsequenzen führt. Ziehen wir noch in Betracht, daß Augustins schriftstellerische Wirksamkeit sich über ein langes Leben erstreckte, währenddessen, natürlich ohne seinen eigenen Willen, eine Verschiebung seiner Ansichten allmählig stattfand,[1]) so finden wir in diesen beiden Umständen die äußern Ursachen der Widersprüche, die wir bei Augustin gewahren.

Was Augustin durch sein Philosophieren erkennen will, ist einerseits Gott, andererseits er selbst.[2]) Was aber Augustin über die antike Denkweise hinaufführt, ist, daß er „die Norm seines gesamten Denkens und Lebens" (Huber) nicht in der Außenwelt, sondern in sich selbst findet. „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas" [3]). Augustin ist der erste Philosoph, bei dem „der Geist in der Bewegung des philosophischen Gedankens mit klarem Bewußtsein von sich ausgeht und sich selbst zum Prinzip macht." [4])

Allem Erkennen muß aber der Glaube vorausgehen.[5]) Erst wenn der Glaube, die richtige Willensrichtung, die Bedingung und Voraussetzung des Erkennens bildet, ist die Erkenntnis der Wahrheit etwas durchaus Löbliches.[6])

[1]) Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, 2. Teil, 9. Aufl., Berlin 1905, S. 125.

[2]) Soliloq. I, c. 2, § 7, T. I, 267, D. A.: Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino.

[3]) De ver. rel. c. 39, § 72, T. I. 577, D.

[4]) J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 245.

[5]) De agon. christ. c. 12, § 14, T. VII, 184, F.

[6]) De civ. D. XIX, c. 19, T. VII, 426, B.

Daß Gott ist, ist für Augustin die Fundamentalwahrheit, an der sich überhaupt nicht zweifeln läßt und er sucht mehr das Wesen Gottes zu erforschen als sein Dasein zu beweisen. Obwohl es für Augustin wie Plotin eigentlich keine menschlichen Begriffe und Worte gibt, die das Wesen des Höchsten festhalten könnten, obwohl er eigentlich der Unaussprechliche ist — ja, er darf sogar nicht einmal der Unaussprechliche genannt werden, weil dadurch schon etwas von ihm ausgesagt wird[1]) — ist ein nicht unbeträchtlicher Teil der religiös-philosophischen Schriftstellerwirksamkeit Augustins gerade der Aufgabe gewidmet, das Wesen dieser Gottheit zu erforschen und in der philosophischen Terminologie festzuhalten. Gott ist somit für Augustin das Höchste, was überhaupt gedacht werden kann und dieses Höchste hat zugleich die höchste Realität. Gott ist auf höchste Weise (summe est), ist das Sein schlechthin (summa essentia), er ist ewig und unveränderlich (immutabilis).[2]) Dabei darf man nicht übersehen, daß Augustin den Begriff des Seins eine besondere, seiner persönlichen Eigenart entsprechende Bedeutung gibt. „Für ihn ist jedes Sein sofort ein mit bestimmtem Inhalte erfülltes Sein im Sinne des Wortes: „im Anfang war die Tat". „Sein" heißt bei Augustin so viel als „lebensvolles, innerliches Sein". Darum steht ihm auch in ganz naiver, noch nicht durch die Blässe des Gedankens an das Nirvana angekränkelter Weise fest, daß das Sein mehr wert ist, als das Nichtsein."[3]) Als „ens simplicissimum" ist Gott absolut einfach. Er hat keine Attribute, und die Eigenschaften, die wir ihm zuschreiben, sind nur Hervorbringungen unserer endlichen Betrachtungsweise

[1]) De doctr. chr. I, c. 6, § 6, I, p. T. III, 5, E.
[2]) De civ. D. XII, c. 2, T. VII, 229, F. 230, A. u. ö.
[3]) K. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel, Leipzig 1886, S. 14.

seiner absoluten Einheit. Sein Wollen und seine Weisheit sind von seiner Essenz aus zu verstehen, sie sind ebenso ewig und unveränderlich wie sein Sein. Gott ist für Augustin auch das höchste moralische Gut (summum bonum),[1]) und zu ihm als das höchste moralische Gut zu gelangen, wird als Ziel auf dem ethischen Gebiete aufgestellt, das nur eine Seite des allgemeinen religiösen Lebens des Menschen ist. Er ist die Glückseligkeit (beatitudo),[2]) die absolute Wahrheit[3]) und, was für unsere Untersuchung von besonderer Wichtigkeit ist, die absolute Schönheit.[4]) Was Gottes Verhältnis zu der Welt anbelangt, sucht Augustin sowohl der Transzendenz, als auch der Immanenz der Gottheit gerecht zu werden. Dadurch wird der Weltprozeß zu einem „Selbstentfalten Gottes in der Materie, aber eines Gottes, der trotzdem jenseits der Welt thront in erhabener Ruhe und Majestät."[5])

Aufs engste mit Augustins Gottesauffassung ist seine Ideenlehre verbunden, obwohl diese Lehre für ihn nicht dieselbe große Bedeutung hat, wie für die Platoniker. Augustin weicht aber in einem sehr wichtigen Punkte von der platonischen Ideenlehre ab, indem nach ihm die Ideen in der göttlichen Vernunft (in divina intelligentia) enthalten sind. Gott steht somit nicht über den Ideen, sie sind ihm immanent. Diese in der Gottheit ruhenden Ideen sind ewig, sie entstehen weder, noch vergehen sie. Nach ihnen, als den Urbildern der Dinge, ist alles was entsteht und vergeht, und alles was einen Anfang und ein Ende haben kann, mit einem Worte, alles Ver-

[1]) Enar. in Ps. 134, § 6, T. IV,1118, C.
[2]) De trin. IV, § I et § 2, T. VIII, 574, C. D.
[3]) Ibid.
[4]) Conf. III, c. 6, Serm. 240, § 2, De ord. II, § 51 u. ö.
[5]) J. Christinnecke, Causalität und Entwickelung in der Metaphysik Augustins, I. Teil, Jena 1891.
[6]) De div. quaest. oct. tr. Quaest. 44, § 2, T. VI, 13, E.

gängliche geformt.[6]) Die Dinge sind also in letzter Linie versinnlichte Gedanken Gottes. Nun ist aber Gott „das höchste Sein und die vollkommenste Vernunft, und Augustin identifiziert darum auch das ganze System der allgemeinen Wahrheiten mit dieser einen vollkommenen Vernunft, die das Prinzip aller Dinge ist, oder mit dem Logos, der das ewige Ebenbild Gottes ist, und durch den alle Dinge als Abbilder geschaffen sind.“[1]) In dieser Form wird die Ideenlehre in das Augustinische Christentum eingeführt.[2])

Auch darin zeigt Augustin seine nahe Verwandtschaft mit dem (Neu-) Platonismus, daß er zwei Welten, eine intelligible und eine sinnliche Welt, annimmt.[3]) Zwischen diesen beiden Welten steht der Mensch. In der Stufenfolge der Erscheinungswelt ist er das Höchste, in der intelligiblen Welt stehen ihm die Engel voran. Was dem Menschen in der sichtbaren Schöpfung den Vorzug vor allem gibt, ist der Umstand, daß er ein vernunftbegabtes Wesen ist.[4])

Obwohl in mancher Beziehnng in seiner Gottesauffassung von Plotin beeinflußt, zeigt Augustin doch

[1]) H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung, Jena 1897, S. 35.

[2]) „Gegen Ausgang des Altertums trat mit der ganzen Umwandlung der Weltanschauung die Änderung ein, daß die Ideen als ursprünglich im Geiste Gottes existierend gedacht wurden und also eine wesentliche geistige Beschaffenheit erhielten. Philo ist derjenige, bei dem sich diese Umgestaltung zuerst nachweisen läßt, manche Kirchenväter schlossen sich an, und die neue Wendung drang vollständig durch, nachdem auch auf dem Boden der griechischen Philosophie die Umbildung der Idee in ein rein geistiges durch Plotin vollzogen war.“ R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878, S. 224.

[3]) Retract. I, c. 3, § 2, T. I, 4, E.

[4]) De civ. D. XI, c. 16, T. VII, 216, E. Et in his quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Et in his quae intelligunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. Sed ita praeponuntur naturae ordine.

bedeutende Abweichungen von ihm. Ein Fundamentalunterschied zwischen den beiden Philosophen besteht darin, daß Augustin nicht wie Plotin, die Welt durch „Überfließen“ des göttlichen Wesens, durch Emanation hervorgehen läßt, sondern durch einen aus dem göttlichen Willen hervorgegangenen Schöpfungsakt. Gott hat die Welt nicht aus seinem eigenen Wesen erzeugt,[1]) denn dann wäre sie, so argumentiert Augustin, ihm wesensgleich. Nicht „de illo“, sondern „ab illo“. Gott hat die Welt „non ex indigentia“, sondern „ex plenitudine bonitatis“[2]) durch einen freien Willensakt gemäß eines ewigen, unveränderlichen Entschlusses geschaffen,[3]) und zwar aus dem Nichts (ex nihilo), das ja vor der Entstehung der Welt das einzige war, was nicht mit Gott identisch war. Das „nihil“, als der Gegensatz Gottes, sowohl auf dem metaphysischen, als auch auf dem ethischen Gebiete, ist für Augustin von außerordentlich großer Bedeutung. Was die Welt von Sein hat, hat sie von Gott, aber dieses Sein der Welt ist nicht mit dem Sein der Gottheit identisch, sondern nur von ihr den Dingen gegeben.[4]) Schon aus dem absolut guten Willen Gottes, der ihn bei der Schöpfung geleitet hat, und dem Wert des Seins gegenüber dem Nichtsein folgt, daß alle Geschöpfe (naturae) insofern sie sind, auch gut sind. Insofern sie sind, streben sie ihrem Ursprung, dem absoluten Sein zu; insofern sie aus dem Nichts geschaffen sind, zeigen sie eine Neigung, in das Nichts zurückfallen. Dieses auf das Nichts gerichtete Streben ist das Übel. Der menschliche Wille, dessen Freiheit Augustin mit großer Bestimmtheit

[1]) Das einzige, was aus Gottes Wesen erzeugt ist, ist der Sohn (filius sive verbum) und der heilige Geist (Spiritus sanctus). De civ. D. XI, c. 10, T. VII, 213, A.

[2]) Conf. XIII, c. 4, § 5, T. I, 170, E.

[3]) De gen. c. Man. I, c. 2, § 4, T. I, 480, D.

[4]) De civ. D. XII, c. 2, T. VII, 230, A.

behauptet, obwohl diese Freiheit, in Anbetracht seiner Definition des Wesens Gottes und besonders im Hinblick auf seine Prädestinationslehre, deren Konsequenz natürlich das Entgegengesetzte ergeben muß, ziemlich problematisch erscheint, hat eine verkehrte Richtung eingeschlagen. Er will das, was er eigentlich nicht will, d. h. was gegen sein eigenes Wesen ist. Dies ist der Grund des moralisch Bösen. Augustins Ethik steht somit in naher Beziehung zu seiner Metaphysik.

Wenn Augustin seinen Blick auf die Welt als Totalität lenkt, ist er ästhetischer Optimist. Dabei ist es besonders ein Begriff, der Begriff der Ordnung (ordo), der für ihn von größter Wichtigkeit ist. Der Begriff des ordo hängt wieder nahe zusammen mit seiner Lehre von der kosmischen Schönheit (pulchritudo universitatis) und ist somit für unsere Betrachtung von Interesse. Wir müssen daher diese Seite der Metaphysik Augustins mit einigen Worten kennzeichnen.

Wie Gott der geistige Weltgrund ist, so ist der ordo das geistige Prinzip, das durch das ganze Universum als dessen Zusammenhang geht. Er hat seinen Ursprung und Grund im Wesen Gottes, der der ewige, unveränderliche und gute „ordinator“ ist. Alles was ist, hat, sofern es Teil am Sein hat, auch an dem ordo Teil, ohne welches nichts gefunden oder gedacht werden kann.[1]) Es gibt nichts Zufälliges oder Willkürliches, alles hat seinen bestimmten Platz (suum locum). Nichts existiert, was einstürzen und die Ordnung zerstören könnte, die definiert wird als „die Norm, welche jeglichem der gleichen und ungleichen Dinge seinen Platz anweist.“[2])

Diese allgemeine Ordnung findet ihren Ausdruck

[1]) De civ. D. XI, c. 15, T. VII, 216, D. . . . a quo (Deo) est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest.

[2]) De civ. D. XIX, c. 13, T. VII, 421, D.

und ihre Vollendung in dem Gleichgewicht (im Frieden, „in pace“), das als ein allgemeines Gesetz, dessen Verwirklichung die ganze Natur zustrebt, betrachtet werden kann. So besteht das Gleichgewicht des Menschen mit Gott in „dem im Glauben geordneten Gehorsam unter dem ewigen Gesetze“, das Gleichgewicht der vernünftigen Seele in „der geordneten Übereinstimmung der Erkenntnis und Tätigkeit“, das der unvernünftigen in „der geordneten Ruhe des Verlangens“. Das höchste Gleichgewicht, dessen sich die Seligen erfreuen, ist nichts anderes als „die geordnete und einträchtigste Verbindung, Gottes und einander in Gott zu genießen“. Sogar die Verdammten, von denen man zwar nicht behaupten kann, daß sie „in pace“ und in der Ruhe der Ordnung, bei welcher keine Störung ist, leben, können nicht außerhalb der Ordnung sein. Sie leiden mit Recht und müssen darum, gerade gemäß dem Gesetze der Ordnung, von den Seligen geschieden sein. Auch die leblosen Dinge streben dem Gleichgewicht zu und finden es verwirklicht in „der Ruhe der Ordnung“.[1]) Wenn wir beobachten, daß das Eine vergeht, während das Andere besteht, daß der Schwächere dem Stärkeren unterliegt, so geschieht dies nur „gemäß der Ordnung der vorübergehenden Dinge“.[2]) Man kann indessen bei Augustin zwei Seiten des Ordobegriffes beobachten. Eine ästhetische und eine ethische. Sie werden nicht streng geschieden, sondern Augustin gibt oft ethischen Problemen eine Lösung, die den Anschein hat, als handele es sich um eine Frage ästhetischer Natur. Anderseits ist es Augustin auch nicht gelungen, diese beiden Seiten des Ordobegriffes so zu verschmelzen, daß auf diesem Gebiete die Ethik in die Ästhetik aufgeht.

Augustins Lehre von der die ganze Welt beherrschenden

[1]) De civ. D. XIX, c. 12, 13, T. VII, 419, 421.

[2]) De civ. D. XII, c. 4, T. VII, 230, E.

Ordnung bildet, die Grundlage seiner Lehre von der kosmischen Schönheit. Weil die göttliche Ordnung oder Planmäßigkeit in der Schöpfung, in ihrer Totalität betrachtet, vollkommen verwirklicht ist, ist diese auch vollkommen schön, denn „nichts ward geordnet, was nicht schön wäre.“[1]) „Betrachtet die ganze Kreatur, die Erde und das Meer, und was im Himmel, auf Erden und im Meere ist! Wie wundervoll, wie schön und erhaben ist es geordnet. Ihr fühlet Euch durch dasselbe bewegt; und weshalb? Weil es schön ist!“[2]) Gott hat die Schönheit des Alls aus Ähnlichkeit und Verschiedenheit (similitudine et diversitate) zusammengewebt.[3]) Die Mängel und Gebrechen, die wir in der Natur glauben beobachten zu können, erscheinen uns als solche nur wegen der Beschränktheit unserer Urteile, weil wir die Dinge und Verhältnisse nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen, sondern nach unserem Schaden und Nutzen beurteilen.[4]) Wenn wir uns von Mißgestaltungen (deformitates) abgestoßen fühlen, geschieht dies nur, weil wir in unserer Endlichkeit nicht die unendliche Totalität überschauen können, wie eine schöne Statue, die in einer Ecke eines vollkommen schönen Palastes einen integrierenden Teil dessen Schönheit bildet, gerade deshalb nicht die

[1]) De ver. rel. c. 41, § 77, T. I, 570, B.

[2]) Serm. 19, § 5, T. V, 74, B.

[3]) De civ. D. XVI, c. 8, § 2, T. VII, 320, B. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quanto creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulcritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contexat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur; quoniam cui congruat, et quo referatur, ignorat.

[4]) De civ. D. XII, c. 4, T. VII, 231, A. . . . quia et in eis hoc nobis per vitium tolli displicet, quod in natura placet; nisi quia hominibus etiam ipsae naturae plerumque displicent, cum eis fiunt noxiae, non eas considerantibus, sed utilitatem suam; . . . . Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per se ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam.

Schönheit des Palastes überblicken kann.[1]) Könnten wir dies, würden wir erkennen, daß die Welt bis in das Kleinste eine harmonische Schönheit bildet. Das Übel und die Sünde sind in der Ordnung des Alls der ästhetische Kontrast, gleichwie die schwarze Farbe auf einem Gemälde nur die Schönheit des Kunstwerkes hervorhebt.[2]) „Denn Gott hätte — ich sage nicht keinen Engel geschaffen — sondern auch nicht einmal einen Menschen, von dem er im voraus wußte, daß derselbe böse sein werde, hätte er nicht sogleich gewußt, welchen Nutzen er daraus für den Guten ziehen, und wie er so die Ordnung der Weltzeiten gleichsam wie ein schönes Gedicht mit Antithesen verherrlichen würde. Die sogenannten Antithesen nämlich, die in unserer Sprache Gegensätze (opposita) oder genauer ausgedrückt, Gegenüberstellungen (contraposita) genannt werden, sind ein sehr zierlicher Schmuck der Rede . . . . Wie also solche Gegensätze der Rede Schönheit verleihen, so wird auch nach einer nicht in Worten, sondern in den Dingen liegenden Beredsamkeit vermittels der Gegenüberstellung von Entgegengesetztem (contrariorum oppositione) die Schönheit der Welt (pulcritudo saeculi) zustande gebracht.“[3]) So trägt sowohl das metaphysische Übel wie

[1]) De mus. VI, c. 11, § 30, T. I, 391, F. In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordine pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina providentia pulcrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulchenrimarumque aedium uno aliquo angulo tamquam statua collocetur, pulcritudinem illius fabricae sentire non poterit; cujus et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri.

[2]) De civ. D. XI, c. 23, T. VII, 220, D. Nec mala voluntas, qui naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulcra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.

[3]) De civ. D. XI, c. 18, T. VII, 217, B. D. E.

das ethische Böse zu der Schönheit des Gesamtbildes bei. Diese Schönheit des Alls erstreckt sich bis in das Kleinste hinein, und die „vollkommene schöne Form alles Sichtbaren“ zeigt auf den „unaussprechlich und unsichtbar schönen Gott“ hin.[1]) Die Schönheit der Schöpfung ist durch drei Dinge vollkommen: „Durch die Verdammnis der Sünder, durch die Übung der Gerechten und durch die Vollkommenheit der Seligen.“[2])

Wenn es sich um die kosmische Schönheit handelt, muß man mit in Betracht ziehen, daß die Herleitung des Wortes „universum“ von „unus“ oder, wie Augustin sagt, von „unitas“ (Einheit) ihm immer klar vor Augen steht. Ja, er meint sogar, daß, wenn die Manichäer diese Herleitung näher erwögen, sie ihre Irrtümer einsehen und das, was uns in der Schöpfung wegen unserer Beschränktheit mißfällt, als notwendige Teile einer Schönheit des Alls betrachten würden.[3]) Mit anderen Worten: Um ein richtiges Verständnis für das Wesen des All zu erhalten muß man es in seiner Totalität betrachten. Man darf nicht nur einen kleinen Teil desselben betrachten. Man muß die großen Zusammenhänge ins Auge fassen, dann wird man seine Schönheit und das Wesen derselben, die alles umspannende Planmäßigkeit und die Einheit des Universums finden. Somit

[1]) De civ. D. XI, c. 4, § 2, T. VII, 209, B. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter et invisibiliter pulcro fieri se potuisse proclamat.

[2]) De ver. rel. c. 23, § 44, T. I, 569, D. Et est pulcritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

[3]) De gen. c. Man. I, c. 21, § 32, T. I, 489, B. Universum autem ab unitate nomen accepit. Quod si Manichaei considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem Deum; et quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulcritudinem, et viderent quemadmodum Deus fecerit omnia non solum bona, sed etiam bona valde.

besteht das Wesen der kosmischen Schönheit letzten Grundes in der Einheit des Kosmos.

Augustins Kosmos ist schön und harmonisch. In ihm ist alles von Gottes unveränderlicher, voraus bewußter, gleichmäßiger Tätigkeit abhängig. Der „allmächtige Künstler“[1]) lenkt alles zu einem harmonischen Liede des Weltalls, indem auch die Dissonnanz ihren bestimmten Platz hat.[2]) Die Welt wird nie in ihrem majestätischen, ruhigem Laufe von etwas, was „contra naturam“ wäre, gestört. Die „Wunder“, die wir beobachten, sind in Wirklichkeit keine Wunder, sie erscheinen uns nur so wegen unserer beschränkten Kenntnis der göttlichen Gesetze, die Welt selbst ist das einzige, große Wunder. Wenn Augustin die Welt als Totalität betrachtet, kommt seine ästhetisierende Anlage, die er als eine Erbschaft von der Antike übernommen hatte, deutlich zum Vorschein, und er wird nie müde, die Formvollkommenheit, Harmonie und Schönheit des Weltalls in hochgestimmten Worten zu preisen.

Der spekulative Ästhetiker mit seinem in den Rhetorschulen fein ausgebildeten Gefühl für das Wohlabgewogene und Harmonische, er, der bekennt, daß die Rede des Ambrosius ihn zuerst nur durch ihre schöne Form angezogen habe,[3]) derselbe für den die Würde (dignitas) des ciceronianischen Hortensius weit die der heiligen Schrift übertraf,[4]) und der systematisierende Denker, der mit seinem analysierenden, durch Studien geschärften

[1]) Ein in Augustins Schriften sehr oft von Gott gebrauchter Ausdruck z. B. D. civ. D. XII, c. 4, T. VII, 230, F. Ibid. XXII, c. 19, T. VII, 514, E. u. ö.

[2]) De mus. VI, c. 11, § 29, T. I, 391, F. Ita caelestibus terrena subjecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.

[3]) Conf. V, c. 13, § 23, T. I, 85. B. C.; ibid., c. 14, § 24.

[4]) Conf. III, c. 5, § 9, T. I, 65, C.

Verstand, der es nicht über sich bringt, seinen stolzen Nacken in Demut zu beugen,[1]) sie fühlen sich wohl in der durchsichtigen Luft ihres Kosmos. Es ist auch höchst charakteristisch, daß Augustins erste größere wissenschaftliche Schrift gerade auf das ästhetische Gebiet fällt.[2]) Dies umspannt aber noch nicht die ganze Persönlichkeit Augustins.

Die Luft seines Universums ist zwar kristallklar, aber sie ist auch kühl, und sein flammendes, loderndes Herz ruft nach einer Wärme, die ihn beleben kann, die aber keine, wenn auch noch so kühne Spekulation und streng durchgeführte Begriffsentwicklung ihm zu geben vermag. Diese Stimme läßt sich nicht zum Schweigen bringen. Im Gegenteil: je mehr der Denker sich in sein spekulatives System vertieft, je mehr die Innerlichkeit des Gemütslebens, das reine Beisichselbstsein der Seele verloren zu gehen droht, um so stärker erschallen die Rufe des Herzens, um so heftiger verlangt es nach Befriedigung. Für das kranke Herz muß eine Arzenei gefunden werden, und sie kann nur in ihm selbst zu suchen sein. So wird Augustin zu dem ersten Philosophen, der neben der nach außen gerichteten Betrachtungsweise der reinen Innerlichkeit gleiche Aufmerksamkeit schenkt. Er findet seinen Gott in sich selbst. Nun kommt aber seine leidenschaftliche Art zum Vorschein.

Der ruhige Denker, der die Burg der Wahrheit durch eine regelrechte Belagerung gewinnen wollte, wird zu einem Ungeduldigen, der die Burg der Glückseligkeit in einem gewaltigen Ansturm erobern will. Der mühsame Weg des systematischen Aufbaus wird ihm zu lang, und er sprengt mit feurigen Rossen in seinen Himmel hinein.

---

[1]) Conf. III, c. 5, § 9, T. I, 65, C.
[2]) Conf. IV, c. 13—15, T. I, 74—75. „De pulcro et apto." Vgl. § 6.

Aber Augustin steht andererseits nicht nur mit seiner praktischen Wirksamkeit, sondern auch mit einem großen Teil seiner inneren Persönlichkeit zu sehr mitten im wirklichen Leben, um sich dem Leid des Lebens verschließen zu können. Die harten eigenen Kämpfe, durch die er sich hindurchgerungen hatte, ehe sein Herz zu der so eifrig ersehnten Ruhe in Gott gelangte, blieben ihm immer zu lebendig in der Erinnerung, als daß er die Tatsächlichkeit des Elends im Leben hätte leugnen können. Das so schöne und harmonische Schauspiel des Universums wird zu einer erschütternden Tragödie des Lebens. Das „Nichts", nach dem zu streben das Wesen des ethischen Bösen bildet, behauptet fürwahr seinen Platz! „Wer vermöchte auch mit noch so mächtig strömender Beredsamkeit das Elend dieses Lebens zu schildern!"[1])

Obwohl Ausgustins tief pessimistische Betrachtung des irdischen Lebens zum Teil durch die Zeitverhältnisse ihre psychologische Erklärung erhält, haben wir doch keine Veranlassung anzunehmen, daß sein in möglichst düsteren Farben gehaltenes Bild des Lebens nur eine Wiederspiegelung eines zufälligen geschichtlichen Stadiums, seiner eigenen Zeit ist. Es ist fast mehr das zeitliche Dasein als solches, das irdische Leben, so wie es nun einmal ist, das ihn mit so tiefen Schmerz erfüllt, daß er ausrufen kann: „Doch ist schon das Leben der Sterblichen selbst lauter Strafe."[2]) Auch mag dabei sein Wunsch, einen möglichst scharfen Kontrast zu der künftigen Glückseligkeit derer zu erhalten, die auf Erden nur „Pilger"[3]) sind, eine Rolle gespielt haben.

Das Elend, das Augustin um sich findet, schildert er mit einer Anschaulichkeit, um die ihn mancher moderne

---

[1]) De civ. D. XIX, c. 4, § 2, T. VII, 413, B.
[2]) De civ. D. XXI, c. 14, T. VII, 479, D.
[3]) Ein sehr oft von Augustin in „De civitate Dei" gebrauchter Ausdruck von den Bürgern des Gottesstaates.

Pessimist beneiden könnte.[1]) Außer dem den Guten und Bösen gemeinsamen Übel kommen noch für die Gerechten besondere Mühen hinzu. In dem eigenen Ich lauern immer Gefahren in Form von Begierden, die nie vollständig überwunden werden können. Denn „niemand ist in dem Grade weise, daß er gegen Begierden durchaus nicht zu kämpfen hätte.“[2]) Augustin hat selbst, auch nach seiner Bekehrung, in dieser Beziehung harte Erfahrungen gemacht, wovon seine „Confessiones“ ein klares Zeugnis geben.

Aber das irdische Dasein hat ein Ziel, das wert ist, daß man nach ihm strebt.

„Denn unser höchstes Gut, worüber unter den Philosophen so großer Streit herrscht, ist kein anderes, als vereinigt zu werden mit ihm, durch dessen unkörperliche Umarmung allein, wenn man so sagen kann, die intellektuelle Seele mit wahren Tugenden erfüllt und befruchtet wird.“[3]) Das Höchste auf dem moralischen Gebiete, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Vereinigtwerden mit Gott. Daraus wird dann die wahre Tugend hervorgehen, die somit nicht, wie in der Antike, einen selbständigen Wert erhält. Und weiter in demselben Kapitel lesen wir: „Denn damit der Mensch wisse, sich selbst zu lieben, wurde ihm ein Ziel gesetzt, auf welches er all sein Tun richten soll, um glücklich zu werden. Dieses Ziel aber ist, mit Gott vereinigt zu werden.“ Dieses „all sein Tun“ ist für Augustin kein rhetorischer Superlativ, es ist sein tiefster Ernst, entsprungen aus dem Bestreben, seine Persönlichkeit in einem Punkte zusammenzufassen. Mit diesem Ziel im Auge tritt er an alle Verhältnisse heran, legt sie auf eine feinfühlige ethische Wagschale und verwirft ohne Bedenken alles, was zu leicht befunden wird. Auch wenn es ihn selbst schmerzt, auch wenn er dabei Gefühle erdrosseln muß, die aus seinem innersten Ich gleich Erinnerungen an längst vergangene lebensfrohe Zeiten emporsteigen, ist doch für ihn die Sache von so großem Ernst und so großer Bedeutung, daß sie keine Kompromisse erlaubt, und Augustin wird in der Bewertung des Sinnlichen stets gleich streng und unerbittlich bleiben. Alles in diesem Leben wird auf ein Jenseits bezogen, welches das Einzige ist, das an und für sich Wert hat.

[1]) Die klassischen Stellen dafür sind de civ. D. XVIII, c. 49; XIX. c. 4; XXI, c. 14, XXII. c. 22, 23.

[2]) De civ. D. X. c. 3, T. VII, 183, D.

[3]) De civ. D. X, c. 3, T. VIII, 183, D.

---

§ 4.

Allgemeine Begriffsbestimmung des Schönen.

Wenn man den Begriff des Schönen bei einem Philosophen wie Augustin untersuchen will, liegt die Gefahr nahe, an ihn mit Ansprüchen und Hoffnungen heranzutreten, die nicht der Natur dieser Sache entwachsen sind, sondern die einer sehr viel späteren Entwicklungsstufe der ästhetischen Wissenschaft angehören. Man sucht nach Begriffen und Definitionen, die das Schöne in allen seinen verschiedenen Formen umspannen könnten, man wünscht einen Faden zu spinnen, auf den alle Arten und Stufen desselben, wie Perlen, jede nach ihrer Größe und ihrem Glanz, auf rechter Stelle gereiht werden könnten. Dabei merkt man nicht, daß es für das Höchste keinen höheren Begriff gibt und somit auch keine Definition, und daß für das Unendliche kein endlicher Faden genügt. Man darf nicht vergessen, daß ein Denker wie Augustin sich in Höhen aufschwingt, für welche die menschliche Sprache keine Ausdrucksmittel hat, und daß er doch andererseits an diese menschliche Sprache ge-

bunden ist, wenn er anderen den höchsten, kühnsten Flug seiner Gedanken mitteilen will. Die neue Gedankenwelt, die er erschließt, muß doch schließlich ihren Ausdruck in den alten Worten und Ausdrücken finden und so wird er manchmal gezwungen, Wörter, die er in einem andern Zusammenhang von sinnlichen Dingen und Verhältnissen gebraucht, auf intelligible Dinge und Verhältnisse, ja sogar auf das, was über den intelligiblen Wesenheiten steht, auf die Gottheit, anzuwenden. So auch mit dem Schönen (pulcrum).

Irgendeinen Zusammenhang, irgendwelche Berührungspunkte zwischen allem dem, was Augustin schön nennt, muß es ja doch schließlich für ihn geben. Indessen dürfen diese nicht allzusehr in den Vordergrund gestellt und ausschließlich ins Auge gefaßt werden, sodaß damit der Begriff des Schönen in das Prokustesbett des einheitlichen, widerspruchslosen Systems eingespannt wird. Denn die höchsten und letzten Höhen, zu denen der Geist eines großen Denkers sich emporgeschwungen hat, liegen immer außerhalb seines Systems, weil sie außerhalb jedes Systems liegen.

Eine andere Gefahr für unsere Betrachtung beruht darin, daß wir mit unserem Maß messen, d. h. daß wir Vorstellungen und Begriffe von heute oder von gestern, in denen wir befangen sind, in die Gedankenwelt Augustins einführen, daß wir Grenzlinien ziehen, wo wir solche haben, aber nicht der Philosoph, daß wir Einschränkungen machen, wo es keine gibt, daß wir wiederum von Verschiedenheiten absehen, die uns nicht geläufig sind. Der Begriff „pulcrum“ bei Augustin, im weitesten Sinne genommen, bedeutet nämlich nicht vollständig dasselbe, was wir schön nennen. Damit wollen wir nicht nur gesagt haben, daß der genannte Begriff seinem Inhalte nach von dem mit dem entsprechenden deutschen Worte bezeichneten verschieden ist, und daß wir Augustins Ansichten in „Schönheitsfragen“

nicht teilen, sondern daß zu dem Reiche des Schönen bei Augustin auch manches gerechnet wird, was wir unter ganz andern Gesichtspunkten betrachten. Dinge, die wir nur gleichnisweise schön nennen, um sie in Verbindung mit dieser höchsten ästhetischen Kategorie von einer gewissen Trockenheit zu befreien, die oft den streng formulierten Begriffen anhaftet, und somit ihnen eine lebendigere Anschaulichkeit zu verleihen, sind es für unseren Philosophen keineswegs nur gleichnisweise. Sie gehören vielmehr tatsächlich zum Bereich des Schönen und nehmen darin sogar einen sehr bedeutsamen Platz ein.

Neben dem von Augustin am häufigsten für die ästhetische Kategorie des Schönen gebrauchten Ausdrucke „pulcrum“ finden sich auch einige andere. Durch sie wird eigentlich das Bereich des Schönen nicht erweitert. Wenn sie nicht, auf dem ästhetischen Gebiete, reine Synonyma zu pulcrum bilden, ist ihre Bedeutung nur eine Nuance desselben, hervorgegangen aus der Natur des in dem einzelnen Falle behandelten Stoffes oder daraus, daß die ästhetische Betrachtung aus einem bestimmten Gesichtswinkel erfolgt. Zu diesen dem Bereich der Kategorie des Schönen angehörigen Ausdrücken gehören: formosus, speciosus, decorus, species, decus, decor, selbstverständlich nur, wenn sie in einer ästhetischen Betrachtung verwendet werden. Oft liegt ihre ästhetische Bedeutung klar auf der Hand; manchmal ergibt sie sich aus dem Zusammenhange, und so sehen wir, daß die Übersetzer in der deutschen Wiedergabe des Grundtextes auch geglaubt haben, das Richtigste zu treffen, wenn sie die genannten Ausdrücke mit schön bezw. Schönheit wiedergeben.

Wenn ein moderner Ästhetiker aus der empirischen Schule mit seiner induktiven der naturwissenschaftlichen nachgebildeten Methode, das Wesen des Schönen untersuchen will, geht er von Tatsachen, die er als unbe-

streitbare betrachtet, aus, vergleicht sie miteinander und kommt auf diesem Wege durch Abstraktion zu einem Begriff des Schönen. Dabei hütet er sich wohl davor, dieses „das Schöne" als etwas Wirkliches, Reales zu betrachten, denn seit Kant weiß er, daß das Sein kein Merkmal im Begriffe ist. „Das Schöne" ist für ihn nur eine Abstraktion seines Verstandes, die er gemacht hat, weil er sie notwendig für seine wissenschaftliche Arbeit braucht. Er geht den Weg von den Tatsachen zum Begriffe, der keine reelle Existenz für ihn hat, um wiederum von diesem zurückzukehren. Wie anders Augustin! Für ihn ist „das Schöne" keineswegs nur eine Abstraktion des Verstandes; es existiert, und zwar mit einer noch höheren Realität als die sinnlichen Dinge. Es ist das Erste und Wichtigste, von ihm muß man ausgehen, wenn man etwas Schönes betrachtet, auf es müssen wiederum die Schönheiten zurückgeführt werden.[1]) Von dieser Betrachtungsweise aus ist eine Äußerung, die in den Ohren eines empirischen Ästhetikers als eine leere Phrase klingt, daß nämlich „nichts schöner sei als die Schönheit selbst",[2]) zu verstehen, und von hier aus bekommt sie eine tiefe Bedeutung. Augustin geht somit den entgegengesetzten Weg. Damit sei jedoch nicht gesagt, daß es Augustin an Sinn für die empirischen ästhetischen Phänomene mangele. Im Gegenteil findet man bei ihm oft sehr feine Beobachtungen über ästhetische Tatsachen, aber er räumt ihnen nicht eine höhere selbstständige Bedeutung, einen Wert an und für sich ein, sie sind sozusagen nur „Gleichnisse" (Plotin), und das, was über ihnen und zugleich über dem Urteilenden steht, und wonach er urteilt, das ist „das Schöne". Denn so wie Augustin ein Reich der unwandelbaren Wahrheit

[1]) De Gen. ad lit. L. imp. c. 16, § 58, I, p. T. III, 86 A: Et pulcritudo, cujus participatione pulcra sunt, quaecunque pulcra sunt.

[2]) Ibid. et nihil pulcrius ipsa pulcritudine.

(regio incommutabilis veritatis) annimmt, so existiert für ihn auch ein Reich des Schönen. Wie Augustin sich dieses Reich denkt, ob es etwas vollständig Selbstständiges oder vielleicht nur eine Seite des Reiches des Unwandelbaren, des Ewigen, des im höchsten Sinne Wirklichen ist, das ist eine Frage, die nicht an dieser Stelle behandelt werden kann.

Sucht man eine erschöpfende Definition des Schönen bei Augustin zu geben, so wird man sehr bald wahrnehmen, mit wie großen, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten eine solche Aufgabe verknüpft ist. In den verschiedenen Werken Augustins findet man zwar Äußerungen über das Schöne, die beim ersten Anblick sich als gute Definitionen desselben darzubieten scheinen. Untersucht man sie aber näher, betrachtet man sie in ihrem Zusammenhang und nicht nur als alleinstehende Sätze, deren Tragweite nicht von der schon gegebenen oder nachfolgenden Auseinandersetzung bedingt ist, so wird man finden, daß es sich nicht um das Schöne in seiner ganzen Ausdehnung handelt. Will man aber eine Definition auf künstlichem Wege herausdestillieren, die man dann als Ergebnis einer eingehenden Untersuchung und als den Gipfelpunkt der Augustinischen Ästhetik hinstellt, so wird dies sicherlich nicht ohne Konstruktion gelingen, die den wahren Geist der Augustinischen Lehre mehr verdunkeln als verdeutlichen würde. Die Natur des Stoffes und die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegenüber der Augustinischen Lehre nötigen uns also auf eine erschöpfende Definition Verzicht zu leisten. Wir hoffen indessen, daß die Darstellung selbst eine solche zum mindesten in etwas ersetzen wird. Wo gemeinsame Charakteristika, wo durchgehende Züge vorhanden sind, werden sie nach dem Maße ihrer Bedeutung hervorgehoben werden.

§ 5.

Bestimmung der wichtigsten mit dem Schönen in Zusammenhang gebrachten Begriffe.

Von den Begriffen, die von Augustin mit dem Schönen in Zusammenhang gebracht werden, sind die wichtigsten: numeri, aequalitas, similitudo, convenientia und vor allen unitas. Es empfiehlt sich deshalb, dieselben durch einige Worte zu beleuchten.

Wenn man alle die Stellen in Augustins Werken, in denen er sich mit den Zahlen (numeri) beschäftigt, zusammenstellen wollte, würde man leicht den Anschein erwecken können, als wäre Augustin Pythagoreer gewesen. Dies wäre natürlich eine große Übertreibung, aber andrerseits läßt es sich nicht leugnen, daß die Zahlen eine nicht unwichtige Rolle in der Weltanschauung Augustins spielen. Besonders treibt er, ganz nach Pythagoreischer Weise, eine ziemlich weitgehende Zahlenmystik, zu der ihm die Interpretation der heiligen Schriften reichliche Gelegenheit gibt. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die Bedeutung der „numeri“ bei Augustin eingehend zu erörtern. Dazu würde eine Arbeit von bei weitem größerem Umfange als die unsrige nötig sein, und diese Arbeit würde nicht nur die Aufwendung großer Mühe, sondern auch die Überwindung ganz besonderer Schwierigkeiten verlangen, worauf wohl zurückzuführen ist, daß unseres Wissens noch niemand diese Arbeit unternommen hat. Nur einige Züge der Augustinischen Zahlentheorie wollen wir hervorheben.

Die Zahlen durchdringen die ganze Welt. Nach ihnen hat Gott alle Dinge, auch die, die auf der Stufenfolge des Seienden am untersten stehen (res infimae), gebildet.[1]

[1]) De lib. arb. II, c. 11, § 31, T. I, 444, A. Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis, et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos.

Insofern die Dinge eine Form haben, haben sie diese, weil in ihnen Zahlen sind, d. h. sie sind wirklich, weil durch sie Zahlen verwirklicht sind. Würden diese Zahlen wegfallen, würde das Ding in Nichts versinken.[1]) Die ganze Erscheinungswelt ist somit in den Zahlen und durch dieselben, und in ihnen findet Augustin das Mittel für den Geist, diese Erscheinungswelt zu bewältigen. Alles, was in der Natur wird, sei es im Tier- oder im Pflanzenreich, entwickelt sich aus den Uranfängen der Samen (ex primordiis seminum), in denen aber tätige Zahlen (numeri efficacissimi) sind, die aus den vollkommenen Dingen, die Gott im Anfang der Welt geschaffen hat, stammen.[2]) Diese Zahlen sind nicht körperliche Größen mit Ausdehnung im Raume, sie sind vielmehr in der Lebenskraft selbst (in ipsa motione vitali). Aber nicht nur in den körperlichen Dingen sind die Zahlen, sogar im fleischlichen Genuß finden wir ihre Spuren (vestigia numerorum).[3]) Richten wir unsere Blicke höher, sehen wir, daß sie den menschlichen Geist durchziehen und als etwas Unwandelbares in der Wahrheit selbst weilen,[4]) die absolut und von den Menschen unabhängig

[1]) De lib. arb. II, c. 16, § 42, T. I, 447, D. Intuere caelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt, vel volant, vel natant, formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus? quando quidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse.

[2]) De gen. ad lit. V, c. 7, § 20, I, p. T. III, 142, B. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia frutecta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit.

[3]) De ver. rel. c. 42, § 79, T. I, 579, F. Si ergo voluptas carnis diligitur, ea ipsa diligentius consideretur; et quum ibi recognita fuerint quorumdam vestigia numerorum, quaerendum est ubi sine tumore sint.

[4]) De lib. arb. II, c. 11, § 31, T. I, 444, B. Sed cum coeperimus tamquam sursum versus recurrere, invenimus eos (numeros) etiam nostras mentes transscendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate.

ist (non tuam vel meam veritatem) und alle einzelnen Wahrheiten in sich schließt.[1]) Die unveränderliche Wahrheit der Zahlen liegt in dieser absoluten Wahrheit begründet, sie führen den nach ihrem Ursprung forschenden Geist in Weiten, für welche die beschränkten Ausdrucksmittel der Sprache versagen, und die nur mit dem reinen Denken erfaßt werden können.[2]) Sie sind keineswegs aus den sichtbaren Dingen in ihren Verhältnissen herrührende Abstraktionen des Verstandes.[3]) Die ewigen unveränderlichen Zahlen sind der menschlichen Seele von dem ewigen, unveränderlichen Gotte, der ja die absolute Wahrheit ist, eingegeben.[4])

Wenn wir nun in den Zahlen der räumlichen oder zeitlichen Verhältnisse und Bewegungen die Gleichmäßigkeit oder das Ebenmaß (aequalitas) suchen, werden wir sie unter Umständen da auch finden. Aber diese Gleichmäßigkeit, dieses Ebenmaß, das wir in den sinnlichen Dingen finden, ist im Verhältnis zu der wahren Gleichmäßigkeit, dem wahren Ebenmaße, nur eine Andeutung, nur ein vorbeieilender Schatten. Denn wer würde sich erkühnen zu behaupten, daß die körperlichen Formen die absolute Gleichmäßigkeit ausdrücken könnten. Die Zeitintervallen, die wir beobachten, können wir nicht mit absoluter Genauigkeit messen, weil die Differenzen sich unseren Sinnen entziehen. Irgendwo muß diese Gleich-

[1]) Ibid. c. 12, § 33, T. I, 444. D. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernantibus.

[2]) Ibid. c. 11, § 30, 343, E.

[3]) Ibid. c. 8, § 21, et 22, 440, A. C.

[4]) De mus. VI, c. 12, § 36, T. I, 394, A. D. Nihil me omnino est de istorum (numerorum) aequalitate securius. M. Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo? D. Non video quid aliud credi oporteat.

mäßigkeit aber offenkundig sein, sonst würde die Seele nicht nach ihr hinstreben und sie ergreifen wollen. Die wahre Gleichmäßigkeit, das absolute Ebenmaß, findet sich in den intelligiblen, ewigen Zahlen (in spiritalibus aeternis numeris). Ihre Gleichmäßigkeit, ihr Ebenmaß, täuscht uns nie.[1])

Sehr nahe verwandt mit der aequalitas ist die similitudo, die Ähnlichkeit. Augustin spricht von Gleichmäßigkeit oder Ähnlichkeit.[2]) Beide setzen in ihren Erscheinungen eine Vergleichung mit absoluten Werten voraus, nach denen wir beurteilen, ob etwas Gleichmäßigkeit oder Ähnlichkeit hat. Bei der Gleichmäßigkeit wird vielleicht mehr die Ganzheit des Gegenstandes ins Auge gefaßt; bei der Ähnlichkeit wird der Gegenstand mehr als aus Teilen bestehend betrachtet. Gleichmäßigkeit oder Ebenmaß ist mehr innerlicher, Ähnlichkeit mehr äußerlicher Natur. Wo aber Gleichmäßigkeit oder Ebenmaß und Ähnlichkeit sich zeigen, da können wir sicher sein, Zahlenverhältnisse zu finden[3]).

Die Übereinstimmung oder Harmonie (convenientia),

[1]) De mus. VI, c. 12 (de numeris spiritalibus et aeternis) § 34 et § 36, 393, B. F. Aequalitatem illam, quam in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed tamen adumbratam et praetereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus, nisi alicubi nota esset: hoc autem alicubi non in spatiis locorum et temporum; nam illa tument et ista praetereunt. Ubi ergo censes? responde quaeso. si potes. Non enim in corporum formis putas, quas liquido examine aequales nunquam dicere audebis: aut in temporum intervallis, in quibus similiter utrum sit aliquid aliquanto quam oportet productius vel corruptius quod sensum fugiat, ignoramus. § 36, M. Age nunc dic mihi utrum hi numeri de quibus sic quaeritur, commutabiles esse tibi videantur. D. Nullo modo. M. Ergo aeternos esse non negas D. Immo fateor. M. Quid metus ille non suberit, ne aliqua nos in eis inaequalitas fallat?

[2]) Sowohl mit vel (De ver. rel., § 55) als auch durch aut (de mus. IV, § 38) verbunden.

[3]) De mus. IV, c. 13, § 38, T. I, 384, F.

die eine wichtige Bestimmung der Schönheit ist, strebt danach, Ebenmaß und Einheit entweder durch Ähnlichkeit gleicher oder durch Abstufung ungleicher Elemente zu erreichen.[1]) Hier knüpft Augustin eine Erörterung an, die für die Psychologie des Schönen von Wichtigkeit ist. Die Lust entsteht nämlich, wenn das Verlangen des Körpers mit dem übereinstimmt, was von außen dem Körper entgegenkommt. Oder allgemeiner ausgedrückt: Jeder Widerstand erzeugt Unlust, jede „Harmonie" (im psychologischen Sinne) erzeugt Lust.[2]) Dies ist nichts anderes als das, was modern so ausgedrückt wird, daß die Erweiterung des Lebensgefühles als Lust und die Beengung desselben als Unlust empfunden wird. Die höchste Harmonie ruht in der Wahrheit selbst; zu ihr kommen wir auf dem Wege des nach innen gerichteten Schauens.

Betrachten wir die Dinge, so finden wir, daß es kein Ding gibt, das nicht eine gewisse Einheit (unitas) darstellt. So wie eine Anzahl von Menschen ohne Einheit nur einen ungeordneten Haufen darstellt — dieser Ausdruck ist von Augustin —, aber ein Volk bildet, wenn eine Vereinheitlichung eintritt, so muß jedes Ding, um überhaupt da sein zu können, irgend eine Einheit (aliqua unitas) in sich tragen. Es muß, um nicht in das Nichts zu versinken, bestrebt sein, ähnlich mit sich selbst zu sein, d. h. nach der ihm eigentümlichen Ordnung (ordine proprio) das Gleichgewicht, das jedes Sein voraussetzt, zu halten.[3]) Das im höchsten Sinne eine (summe unum) ist

[1]) De ver. rel. c. 30, § 55, T. I, 572, F. Ispa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium.

[2]) Ibid. c. 39, § 72, T. I, 577, D. Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliut invenies quam convenientiam: nam sie resistentia pariunt dolorem, convenientia pariunt voluptatem.

[3]) De mus. VI, c. 17, § 56, T. I, 399, B. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat. De ord. II, c. 18, § 48, T. I, 261, A. Lapis ut esset lapis, omnes eius partes, omnisque natura in unum solidata est. Quid arbor, nonne arbor non esset si una non esset?

somit das höchste Prinzip jeder Form.[1]) Vollständig drückt aber kein Körper die Einheit aus, denn dann wäre er nicht mehr ein Körper, sondern die Einheit selbst, die aber eine intelligible Größe ist.[2]) Es gehört somit zu der Natur eines Körpers, daß er keine vollständige Einheit darstellt, wodurch aber sein Sein als Körper nicht beeinträchtigt wird; er hat kein bloßes Scheinsein, sondern ein wirkliches Sein, denn „jeder Körper ist ein wahrer Körper, aber eine falsche Einheit".[3]) Weiter sagt Augustin von der Einheit, daß wir sie lieben müssen.[4]) Daher kommt es, daß etwas Mannigfaltiges uns nur gefallen kann, wenn es von einer Einheit zusammengehalten wird.[5]) Wer die Einheit verlassen hat, der haßt auch die Liebe, und ohne Liebe ist der Mensch (1. Korinth. 13, 1—2), auch wenn er sonst alles hätte, nichts.[6]) Somit dürfen wir die Einheit nie verlassen, aber gleichzeitig müssen wir darauf achten, wo wir sie lieben. Denn der Geiz liebt auch die Einheit. Er liebt dabei etwas an und für sich Gutes, aber er weiß nicht, wo dies zu lieben ist.[7]) Diese Zusammenstellung von Liebe und Einheit ist von Wichtigkeit für Augustins Ästhetik.

[1]) De gen. ad lit. L. imp. 10, § 32, I, p. T. III, 80, A. Quoniam summe unum est omnis formae principium.

[2]) De ver. rel. c. 32, § 60, T. I, 574, C. Vos (corpores) quidem nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa unitas, corpora non essetis.

[3]) De ver. rel. c. 34, § 64, T. I, 575, A.

[4]) In Joh. Evang. c. 6, Tract. XXVII, § 6, II, p. T. III, 365, A.

[5]) Serm. 103, c. 3, § 4, T. V, 375, B. Unum cogitate, Fratres mei, et videte in ipsa multitudine si delectat, nisi unum.

[6]) Serm. 88, c. 18, § 21, T. V, 335, A.

[7]) Enar. in Ps. 40, § 28, T. IV, 257, A. Amat et avaritia unitatem: quod amat bonum est; sed ubi amandum sit, nescit.

Betrachten wir die eben behandelten Begriffe, die aequalitas, similitudo, convenientia und unitas unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte, so finden wir, daß wir eines zwiefachen Weges bedürfen, um ihr Vorhandensein an den Dingen zu erfassen und richtig zu beurteilen. Erstens bemächtigen wir uns der „Spuren" dieser Begriffe durch die Sinne des Leibes. Andrerseits brauchen wir das Bewußtsein absoluter Werte, um diese Spuren als solche zu erkennen und einen Maßstab für ihre Beurteilung zu gewinnen. Diese absoluten Werte werden nicht durch eine sinnliche Erkenntnis gefunden, denn durch den Körper wird nur Körperliches erkannt, und diese Werte sind geistiger Natur. Sie haben keine Ausdehnung im Raume, aber dem Vermögen nach (per potentiam) sind sie überall anwesend.[1]) Sie sind Wesenheiten in der intelligiblen Welt und werden durch den Geist (mente intellecta) erkannt.[2])

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen und die behandelten Begriffe miteinander vergleichen, ergibt sich, daß sie sich alle auf die Form des Gegenstandes beziehen; die Einheit wird sogar als höchstes Formalprinzip aufgestellt. Sie sind die Form eines Gegenstandes in geistigen Werten ausgedrückt. Je mehr diese Werte verwirklicht sind, um so wertvoller ist der Gegenstand, bis schließlich die Werte selbst, als intelligible Größen, zu denen die intellektuelle Wirksamkeit des Geistes uns erheben kann, unvergleichlich wertvoll sind. Diese Beurteilung des Gegenstandes aber, das darf nicht übersehen werden, ist formeller Natur. Die Form aber bedeutet die Individuation des Gegenstandes. Durch die Form wird er zu dem, was er ist. Sowohl ein Körper als auch

[1]) De ver. rel. c. 32, § 60, T. I, 574, C.

[2]) Ibid. c. 30, § 55, 572, E. Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur.

eine Seele wird geformt d. h. individualisiert durch eine unvergängliche immerbleibende Form (forma quadam incommutabili et semper manente).[1]) Die Form selbst ist somit ewig, und wenn sie weggenommen wird, ist der Gegenstand als Individuum aufgehoben.[2]) Die Übergangsstufe von dem Nichts zu dem Sein bildet die formlose Materie (materia informis), die Gott „im Anfang schuf." Aus dieser bildete er dann durch Hinzufügung der Form die ganze gestaltete Schöpfung. Dies ist jedoch nicht zeitlich zu verstehen, als hätte Gott erst die formlose Materie geschaffen und nachher, nach einem längeren oder kürzeren Zeitraum, sie geformt, ebensowenig wie der Gesang, der doch „schön geformter Schall" ist, so zustande kommt, daß erst der ungeformte Schall hervorgebracht und dann geformt wird. Erst wenn die Form hinzukommt, wird aber diese Materie, sei es sinnliche oder intelligible, uns vorstellbar.[3]) Somit ist die Materie für Augustin „das Substrat des Körperlichen, die Form dagegen das Zeichen eines Seelischen, Geistigen, Göttlichen."[4]) Die höchste nicht geformte Form, die die Form aller geformten und der Grund alles Seienden und ihr Prinzip ist, kurz die absolute Form an sich, ist das Wort (Logos) Gottes (verbum Dei), durch welches „alles erschaffen ist und ohne welches nichts, was da ist, erschaffen ist." In der absoluten Form, im Worte (Logos) ist alles enthalten; aber weil das Wort zugleich Gott, und somit das Höchste ist, so ist es allem überlegen.[5])

Wir können diese sehr schwierige Formspekulation, die uns vielleicht ein wenig befremdend vorkommmt, nicht weiter verfolgen. Augustin selbst schließt eine

[1]) De lib. arb. II, c. 17, § 45, T. I, 448, C. D.

[2]) Ibid. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt.

[3]) Conf. XIII, c. 29, § 40, T. I, 168.

[4]) J. Christinnecke, a. a. O., S. 25.

[5]) Serm 117, § 3, T. V, 405, D.

Erörterung über die Form und ihr Verhältnis zu dem Worte Gottes: Faciat Deus ut intelligatis.[1]) Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, wie große Bedeutung die Form für Augustin hat, und daß alle in diesem Paragraphen behandelten Begriffe, die alle Formalbegriffe sind, durch eine Formspekulation mit seiner Metaphysik verknüpft werden und schließlich in seinem Gottesbegriff, näher gesagt, in seinem Begriff des Logos oder des „Verbum", ihre letzte Zusammenfassung finden. Diese Fragen berühren die tiefsten Tiefen des Seins, wo die menschliche Sprache versagt (verba deficiunt), wo der Geist nur ahnen kann (dico apud me) und im Glauben ein Licht findet, um nicht irre zu gehen.[2])

---

§ 6.

Arten des Schönen.

Augustins erstes größere Werk war eine ästhetische Abhandlung, die er einem Rhetor in Rom, Hierius, widmete. Sie wurde verfaßt in seiner manichäischen Periode; der Verfasser interessierte sich damals sehr lebhaft für ästhetische Probleme und scheint in einem Kreise gelebt zu haben, wo man mit Vorliebe ästhetische Fragen erörterte. Aus diesem Milieu scheint seine ästhetische Abhandlung hervorgewachsen zu sein, und als er diesen Kreis verließ, verließ ihn auch das Interesse an den Fragen, die dort erwogen wurden. Augustin bekümmerte sich später nicht mehr um diese Abhandlung,

[1]) Serm 117, § 3, T. V, 405, E.

[2]) Serm 120, § 2, T. V, 414, D. Quod dico apud me, quaero vobis dicere, et verba deficiunt. Volo enim dicere de Dei Verbo. Quanto Verbo, quali Verbo? Omnia per ipsum facta sunt. Opera videte, et Operatorem expavescite. Omnia per ipsum facta sunt.

so daß er 20 Jahre danach, als er im Jahre 400[1]) seine Confessiones schrieb, sich nicht mehr erinnerte, ob das einstmals mit großen Hoffnungen geschaffene Werk zwei oder drei Bücher umfaßt hatte, und er kann uns keine Auskunft über dasselbe geben. Nur des Titels erinnert er sich noch, und er gibt nur eine sehr dürftige Andeutung über den Inhalt. Der Titel des Werkes lautete „De pulcro et apto."[2])

Nun stellt sich die Frage ein: Warum hat Augustin die Zusammenstellung von pulcrum und aptum vorgenommen? Sollen diese Begriffe zwei Pole bezeichnen, die schon als schroffe Gegensätze anerkannt sind, oder sind sie vielleicht mit einander verwandt und will der Verfasser sie in dieser ihrer Verwandtschaft und in ihren Unterschieden klarstellen? Diese Frage werden wir nun zu beantworten haben.

Bei der Wiedergabe des ersten Begriffes „pulcrum" können keine Zweifel entstehen, ob wir denselben mit „das Schöne" wiedergeben dürfen, mögen diese beiden Begriffe einander vollständig decken oder nicht. Das „aptum" verursacht indessen größere Schwierigkeiten. Was ist dieses „Passende", „Angemessene", „Schickliche", oder wie man nun aptum übersetzen will, für Augustin? Wir wollen bis auf weiteres nach der Molzbergschen Übersetzung der Confessiones (Bibliothek der Kirchenväter Kempten 1871) den Ausdruck „das Schickliche" als den indifferentesten dafür benutzen.[3])

[1]) Nach Angaben der Benediktiner.

[2]) Conf. IV, c. 13—15, T. I, 74—75.

[3]) Um nicht die Zitate aus Augustin, die als Belege für die folgende Darstellung dienen sollen, allzu sehr zu zerstückeln und dadurch die Übersichtlichkeit und den Zusammenhang derselben zu gefährden, wollen wir dieselben an diesem Orte zusammenstellen. Conf. IV, c. 13, § 20, T. I, 75, A. Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum, et ideo pulcrum: aliud autem quod ideo deceret, quoniam apte acommodaretur alicui, sicut pars

Sowohl das Schöne als auch das Schickliche gefällt uns und zieht uns an (nos ad se movet). Diese psychologische Wirkung haben sie also gemeinsam, und wenn wir hinzufügen, daß die Bedingung dieser Wirkung eine anmutige Gestalt (decus et species) ist, ist schon eine gemeinsame Grundlage für diese beiden Begriffe gewonnen. Wenn wir in der Körperwelt etwas finden, was uns gefällt, und was gleichzeitig etwas Ganzes bildet (quasi totum), so ist dieser Gegenstand schön. Dies kann auch so ausgedrückt werden, daß das schön ist, was an und für sich (per se ipsum) gefällt oder mit andern Worten: Das Schöne, das diesem Gegenstande eigen ist, ist das an sich Schöne. Das an sich Schöne ist somit etwas Selbständiges und wird auch seiner selbst wegen bewundert und gepriesen. Anders das Schickliche. Obwohl es unser Gefallen hervorruft, ist die Ursache desselben eine andere als die des Gefallens am Schönen. Das Schickliche hat keine Selbständigkeit, sein Gegenstand bildet nicht etwas Ganzes, sondern es haftet im Gegenteil an einem Teil oder richtiger an dem Verhältnis eines Teils zu einer Ganzheit, und es ist somit bedingt. „Schicklich“ ist ein Gegenstand, wenn er sich passend an etwas anderes anschließt wie ein Teil des Leibes an den ganzen Körper oder wie der Schuh an den Fuß (diese Beispiele sind die einzigen, von denen

---

corporis ad universum suum, aut calceamentum ad pedem, et similia. Ibid. c. 15, § 24, 75, F. et pulcrum, quod per se ipsum; aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam, et exemplis corporeis adstruebam. Epist. 138 (Marcellino) § 5, T. II, 312 D. Haec quaestio quam late pateat, profecto videt, quisquis pulcri aptique distantiam sparsam quodam modo in universitate rerum valet, neque negligit intueri. Pulcrum enim per seipsum consideratur atque laudatur, cui turpe ac deforme contrarium est. Aptum vero, cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendat aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur, judicatur: nimirum etiam decens atque indecens, vel hoc idem est, vel per inde habetur.

Augustin in Erinnerung an sein Erstlingswerk in Kapitel 15 der Confessiones spricht). Was in seiner Harmonie mit etwas anderem (ad aliquid accommodatum) gefällt, was gewissermaßen gebunden an etwas anderes keine Selbständigkeit zeigt, sondern in Verbindung mit dem beurteilt wird, an das es geknüpft ist, das kann nicht von derselben Hoheit wie das an sich Schöne sein. Und doch ist es mit demselben aufs nächste verwandt. Nur die Unselbständigkeit, das Bedingtsein scheidet es von dem Schönen. Es ist somit kein außerhalb der Ästhetik liegender Begriff, noch ein aus Nachlässigkeit oder Versehen eingelassener Gast, den Augustin unter dem Begriff des aptum in seiner verloren gegangenen ästhetischen Abhandlung behandelt hat, sondern eine ästhetische Kategorie, die dem an sich Schönen sehr nahe steht. Sie gehört zwar zu derselben Gattung wie das Schöne, aber sie ist eine andere Art, oder besser gesagt, sie ist eine besondere Spielart derselben Art wie das Schöne. Es ist deshalb nicht ganz richtig, wenn man „aptum“ mit „das Schickliche“, „das Passende“ oder dergl. wiedergibt, welche Begriffe nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche keine ästhetischen Kategorien sind. Da das Bedingtsein sein wesentliches Charakteristikum ist, und es von dem an sich Schönen, wie wir es genannt haben, unterscheidet, scheint es sowohl berechtigt als auch notwendig die ästhetische Kategorie, die Augustin unter aptum versteht, das „bedingt Schöne“ zu nennen. Damit sei nicht gesagt, daß aptus nicht oft mit passend, angemessen oder dergl. wiedergegeben werden muß, um überhaupt eine sinngemäße Übersetzung zu ermöglichen; wir wollen nur hervorheben, daß das Wesen dieses aptum in diesem Zusammenhange durch den oben geforderten terminus am besten getroffen wird.

Dagegen kann eingewandt werden, daß der manichäische Rhetor diesen Unterschied zwischen an sich und

bedingt Schönem gemacht, aber daß diese Verschiedenheit den christlichen Kirchenvater sehr wenig gekümmert haben mag, ja ihm vielleicht völlig fremd gewesen ist. Daß dies doch nicht der Fall war, zeigt der zitierte Brief an Marcellinus,[1]) denn dieser ist nach Augustins Bekehrung geschrieben und in ihm findet sich dieser Unterschied zwischen an sich Schönem (pulcrum) und bedingt Schönem (aptum) noch immer. Er verwendet sogar hier seine Theorie in einer für seine Auffassung von dem Wesen der beiden Arten des Schönen sehr charakteristischen Weise. Es handelt sich um die kosmische Schönheit (universi saeculi pulcritudo). Die Teile, die dieselben bilden, (particulae), sind bedingt schön (aptae), der Kosmos als Ganzes betrachtet dagegen, hat eine Schönheit an sich (pulcritudo). In dieser Auffassung Augustins wurzelt eine Ansicht, die eigentlich nur eine andere Fassung der eben auseinandergesetzten ist. Bei der Ausdeutung der mosaischen Schöpfungsgeschichte (Genesis I.) macht Augustin wiederholt darauf aufmerksam, daß, als Gott das von ihm Geschaffene einzeln betrachtete, er fand, daß dieses einzelne Gut (bonum) war. Als er aber die Schöpfung als Ganzes betrachtete, fand er, daß die Dinge zusammengenommen, als Totalität, die aus guten Teilen besteht, sehr gut (bona valde) waren. Dabei ist zu bemerken, daß „gut" hier in seiner umfassendsten Bedeutung zu

[1]) Epist. 138, § 5, T. II, 312, D (vgl. S. 45, N. 3). Age nunc ea quae diximus, refer ad illud unde agitur. Aptum fuit primis temporibus sacrificium, quod praeceperat Deus, nunc vero non ita est. Aliud enim praecepit, quod huic tempori aptum esset, qui multo magis quam homo novit quid cuique tempori accommodate adhibeatur; quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuatve, immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulcritudo, cujus particulae sunt, quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei.

nehmen ist. Diese Betrachtungsweise wird nun auch hinsichtlich des Schönen angewandt. Augustin sagt nämlich, daß bei dem Schönen, das aus Teilen besteht, die Schönheit im Ganzen, in der Zusammenfassung der schönen Teile (in toto) viel preiswerter (multo laudabilior), mit andern Worten, eine höhere Art des Schönen sei, als die Schönheit in einem Teile (in parte). Denken wir an einen menschlichen Leib, der schön ist! Die einzelnen Teile desselben, wie die Augen, die Nase, die Wangen, der Kopf, die Hände, die Füße, die wir als einzelne Schönheiten (pulcra singula et sola) preisen, sind in ihrer Schönheit bedingt. Wenn sie vom Leibe entfernt werden, verlieren sie ihre Schönheit, nicht weil sie als Hand usw. aufhören zu sein, denn eine nicht mit dem Körper zusammenhängende Hand bleibt doch, zum mindesten eine Zeit lang, eine Hand, sondern weil ihre Schönheit bedingt war. Die Schönheit des ganzen Leibes ist zwar andrerseits auch gewissermaßen von den einzelnen Schönheiten der Teile bedingt, aber nicht in demselben Sinne wie jene. Denn wenn eine Hand vom Leibe entfernt wird, hört er zwar in demselben Augenblick auf schön zu sein, aber seine Schönheit verschwindet, weil seine Integrität, seine Einheit zerstört ist und er nicht mehr als Leib im ästhetischen Sinne existiert.[1]) Wollen wir dieses von Augustin angeführte Beispiel von der

[1]) De gen. c. Magn. I, c. 21, § 32, T. I, 489, A. Omnis enim pulcritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas, aut solum caput, aut solas manus, aut solos pedes, et cetera si pulcra singula et sola laudamus; quanto magis totum corpus cui omnia membra, quae singula pulcra sunt, conferunt pulcritudinem suam: ita ut manus pulcra, quae etiam sola laudatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et cetera sine illa inhonesta sint: tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt.

Hand weiter verfolgen und ausführen, so werden wir eine vorzügliche Erläuterung des bedingt Schönen erhalten. Denken wir uns einen großen, starken, schönen Mann, dessen Leib in keinem seiner Teile etwas Nichtschönes aufweist! Auch die Hand dieses Mannes, ein Wunder von Schönheit, erweckt in uns ein ungetrübtes Wohlgefallen. Denken wir uns diese selbe Hand an dem schönen Arm eines zierlichen, ätherischen, weiblichen Wesens, dann wird wohl niemand auf den Gedanken kommen, dieselbe Hand, die früher als schön beurteilt worden ist, nunmehr noch schön zu nennen. Sie ist nämlich nicht an sich, sondern bedingt schön. Ein schöner Mann aber verliert nichts von seiner Schönheit, auch wenn man ihn in eine häßliche Landschaft oder in ein abscheuliches Zimmer hineinstellt. Seine Schönheit ist nicht bedingt; er ist an sich schön.

Es gibt somit einen Wertunterschied zwischen den beiden Arten des Schönen. Das an sich Schöne ist eine höhere Art von Schönheit als das bedingt Schöne. So ist die Ganzheit aller schönen Glieder eines Körpers eine viel höhere Schönheit als ein einzelnes Glied, obwohl dieses auch für sich genommen schön ist.[1]) Diese Bestimmung, daß das Schöne, das aus Teilen besteht, in seiner Totalität eine größere Schönheit darstellt, als die einzelnen schönen Teile, gilt aber nur für das sinnlich Schöne, denn in der intelligiblen Welt ist jeder Teil

[1]) Conf. XIII, c. 28, § 43, T. I, 181, C. Hoc dicunt etiam quaeque pulcra corpora, quia longe multo pulcrius est corpus quod ex membris pulcris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completum universum, quamvis et illa etiam singillatim pulcra sint. De gen. ad lit. III, c. 24, § 37, I. p. T. III, 120, D. Quia et corporis membra si etiam singula pulcra sunt, multo sunt tamen in universi corporis compage omni pulcriora. Quia oculum, verbi gratia, placitum atque laudatum, tamen si separatum a corpore videremus, non diceremus tam pulcrum, quam in illa connexionae membrorum, cum loco suo possitus in universo corpore cerneretur.

ebenso schön wie das Ganze.[1]) Darum hört auch die Unterscheidung zwischen an sich und bedingt schön dort auf, Geltung zu haben.

Dieser Unterschied zwischen an sich und bedingt Schönem, so interessant er auch ist, hat indessen für Augustins ästhetische Betrachtungen, so wie wir sie zerstreut in seinen Werken finden, keine entscheidende Bedeutung. Er wird nicht durchgeführt, der Verfasser hat kein Interesse mehr für solche Bestimmungen und Unterscheidungen (definiebam et distinguebam!).[2]) Solche rein ästhetischen Fachfragen hatten für ihn keine Bedeutung mehr, und wenn er sich über das Schöne und damit verwandte Begriffe äußert, geschieht es aus einem Grunde, der nicht ein Auseinanderhalten der Begriffe in der oben beschriebenen Weise erfordert. Dieses Unterscheiden des an sich und des bedingt Schönen kann, obwohl es also für seine ästhetischen Theorien nicht ohne Bedeutung ist, doch keine methodologische Grundlage für eine Darstellung der Ästhetik Augustins abgeben.

---

§ 7.

Stufen des Schönen.

Viel wichtiger als die im vorigen Paragraphen ausgesetzte Einteilung des Schönen ist eine andere, die Augustin durchgehend festhält und die ihre Begründung in seiner Metaphysik findet. Sie wird um so wichtiger, wenn wir bedenken, daß an dieselbe nicht nur die meta-

[1]) De ord. II, c. 19, § 51, T. I, 262, C. In illo vero mundo intelligibili quamlibet partem tamquam totum pulcram esse atque perfectam.

[2]) Conf. IV, c. 15, § 24, T. I, 75. F.

physische, sondern auch die ethische Beurteilung des Schönen geknüpft wird.

Augustin nimmt, wie schon dargestellt, zwei Welten an, die intelligible und die sinnliche. Mit diesen beiden Welten sind jedoch für Augustin die Wirklichkeiten nicht erschöpft, noch eine gibt es, die höchste, die wahre Wirklichkeit, in Vergleich mit der die anderen, die geschaffenen Welten, gar nichts sind, das Sein im höchsten Sinne, die Gottheit. Den drei Wirklichkeiten entsprechen nun drei Offenbarungen des Schönen. Da diese Wirklichkeiten aber eine Stufenfolge des Seins hinsichtlich ihres metaphysischen Wertes darstellen, so entspricht jeder derselben eine eigentümliche Schönheit, die also mehr eine Stufe als eine Art des Schönen ist. Die drei Stufen des Schönen, das Schöne der Gottheit, das intelligible oder geistig Schöne und das sinnlich Schöne, lassen sich ohne Schwierigkeit von einander unterscheiden. Die erste Stufe wird von den beiden letzteren durch eine Kluft getrennt, die in Augustins theoretischem Gottesbegriff ihren Grund hat. Sie stellt das absolut Schöne dar. Wenn Augustin sagt, daß im Verhältnis zu der Schönheit Gottes das andere Schöne überhaupt nicht schön sei,[1]) so ist dies eine Parallele zu der Vergleichung des göttlichen Seins mit dem übrigen. Eine solche Auffassung entspricht dem Wunsche des Philosophen, die Gottheit und ihre Schönheit hoch über die Welt, mit ihrem Wandel und ihrer Veränderung, zu stellen. Die unterste Stufe wiederum, das sinnlich Schöne, wird, analog zu Augustins Bewertung der Sinnenwelt überhaupt, oft in einer sehr strengen und abweisenden Art beurteilt. Dies steigert

[1]) De ver rel. c. 52, § 101, T. I, 585, E. Eam speciem mente contuebimur, cujus comparatione foeda sunt, quae ipsius benignitate sunt pulcra. De ord. II, c. 19, § 52, T. I, 262, A. Nihil amplius dicam, nisi promitti nobis adspectum pulcritudinis cujus imitatione pulcra, cujus comparatione foeda sunt cetera.

sich — besonders in Fällen, bei denen ethische Gründe mitspielen — zu einem Rigorismus, der keine Kompromisse duldet. Wenn somit schon bei der Beurteilung von etwas sinnlich Schönem ethische Gründe oft bestimmend sind, so reichen, wenn es sich um eine geistige Schönheit handelt, Ästhetik und Ethik einander die Hände, und man empfängt manchmal den Eindruck, als wäre das Schöne nur eine Umschreibung für einen ethischen Wert.

Diese Einteilung des Schönen ist, obwohl für die Darstellung von großem methodologischen Wert, keineswegs ein Produkt späterer Systematisierung. Überall, wo Augustin vom Schönen spricht, geht es mit ausreichender Deutlichkeit hervor, um welche Stufe desselben es sich handelt. Die metaphysischen Ideen, aus welchen die drei Stufen des Schönen hervorgewachsen sind, wurzeln so fest in Augustins Bewußtsein, daß keine Gefahr einer Verwechslung droht. Innerhalb der einzelnen Stufen dagegen können Schwankungen vorkommen, welche die Darstellung erschweren. Die Zerlegung des Schönen in das absolut, das geistig und das sinnlich Schöne ist somit eine vollkommen natürliche, die sich aus Augustins Werken unmittelbar ergibt. Daß diese Dreigliederung sogar Augustin selber nicht fremd war, geht aus einer Stelle in den Confessiones hervor. Es handelt sich um einen Obstdiebstahl, den Augustin in seinem 16. Lebensjahr zusammen mit einigen Freunden begangen hatte, und der ihm noch spät fürchterliche Gewissensbisse verursacht. Die ganze Sache würde komisch wirken, wenn nicht der gewaltige Ernst der Grundstimmung des Verfassers und die grundsätzlichen Erwägungen, die er daran knüpft, jedes Lächeln zurückdrängen würden.[1]) In dieser Erzählung spricht Augustin von Gott als dem Schönsten,

[1]) Conf. II, c. 4—10, T. I, 60—62.

von der Schönheit der Gerechtigkeit und Klugheit und von der Schönheit, die im Glanze der Gestirne des Himmels, an Land und Meer zutage tritt.[1])

Maßstab für die metaphysische Beurteilung der verschiedenen Stufen des Schönen ist ihre Vergänglichkeit bezw. Unvergänglichkeit. Nur die höchste, die in absolutem Sinne wirkliche Schönheit hat einen Wert an sich. Der Wert der anderen Stufen des Schönen ist nur relativ. Die unterste Stufe desselben könnte für die höchste gehalten werden, legte nicht gerade ihre Vergänglichkeit dafür Zeugnis ab, daß sie die niederste ist. In dieser Beziehung steht die Schönheit der Seele auf derselben Stufe wie die sinnliche, denn die Seele hat wohl nach Augustin ewiges Leben, ist aber Veränderungen unterworfen. Der Körper leidet unter Schmerzen und Krankheiten mancherlei Art und unter „Verdrehung der Glieder und Entfärbung",[2]) die Seele unter Groll und Zwiespalt (animorum simultates et dissensiones). Aber gerade durch diese Vergänglichkeit der niederen Stufen des Schönen werden wir daran erinnert, etwas Höheres, etwas Unvergängliches zu suchen.[3]) Wenn also die tatsächlich vorhandene Schönheit der Dinge eine positive Aufgabe durch ihr Hinweisen auf die Schönheit Gottes erfüllt, kommt den Mängeln derselben Schönheit eine negative Aufgabe zu.

Es ist ein charakteristischer Zug von Augustin, daß alles, was für ihn Wert besitzt, eine Ewigkeit haben muß. Die Wahrheit wäre nur ein Schatten, wenn sie nicht unabhängig von uns ewig wäre, die Glückseligkeit hätte keinen Wert, wenn die geringste Möglichkeit be-

[1]) Conf. II, c. 6, § 12, T. I, 61, B. C. Vergl. die Molzbergsche Wiedergabe dieser Stelle in der Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 7 (Kempten 1871).

[2]) Vergl. Augustins Definition der leiblichen Schönheit, § 11.

[3]) De ver. rel. c. 40, § 75, T. I, 578, D.

stände, daß sie verloren gehen könnte u. s. f. Sobald sich etwas als nicht ewig erweist, mag es auch noch so wertvoll erscheinen, zögert Augustin nicht, den Stab darüber zu brechen. Was aber ewig ist, muß auch in seinem Wesen unveränderlich (incommutabilis) sein, denn eine sich entwickelnde, veränderliche Ewigkeit ist für Augustin undenkbar. Bei solchen Ansichten muß der Wert der sinnlichen Welt (infima natura), die sich sowohl hinsichtlich des Raumes als auch der Zeit verändert, versinken; die mittlere Art der Naturen (media natura), die sich nur in der Zeit verändert und zu der die Seele gehört, hat Wert nur, insofern sie sich zu der höchsten, unveränderlichen Natur, zu Gott, hinwendet. Er ist das einzige im eigentlichen Sinne Wertvolle; sobald sich die Seele dagegen zu etwas anderem hinwendet, fühlt sie sich unbefriedigt.[1]) Obwohl somit nur Gott einen wirklichen Wert hat, können wir doch auch einem veränderlichen Dinge einen gewissen Wert einräumen. Dies geschieht, insofern es beharrt (in quantum manet, was nicht mit incommutabilitas verwechselt werden darf), und insofern es eine Einheit aufweist (in quantum unum est). Diese Beharrlichkeit, diese Einheit, diese, man möchte sagen, Augenblicke der Ewigkeit in dem Fluß der Dinge, sind eine Art von Wiederspiegelung der göttlichen Unveränderlichkeit. Wenn Augustin in einem solchen Zusammenhang von der Einheit als Prinzip der Schönheit der Dinge spricht, ist dies aus seiner Metaphysik heraus zu erklären.[2]) Diese Schönheit ist das eigentlich Wertvolle, die Wiederspiegelung der Gottheit, die das im höchsten Sinne Eine ist, in dem Dinge. Durch eine solche Betrachtung bekommt auch das sinnlich Schöne, das im Vergleich mit den andern Stufen des Schönen gering zu schätzen ist, einen Wert.

[1]) Conf. IV, c. 6, § 11, T. I, 72, D.

[2]) Epist. 18 (Caelestino), § 2, T. II, 18, A.

Charakteristisch für Augustins Lehre vom Schönen ist seine Ansicht, daß wir nur das Schöne lieben können.[1]) Das Schöne als einziger Gegenstand unserer Liebe bekommt dadurch in praktisch-religiöser Hinsicht eine große Bedeutung. Auf eine genauere Analyse des Begriffes Liebe können wir uns nicht einlassen, wir müssen uns damit begnügen zu konstatieren, daß derselbe durch Augustin nicht nur eine Verinnerlichung nach der rein persönlichen, sondern auch eine Vertiefung nach der philosophischen Seite hin erfahren hat. Aus dem Bestreben, das religiöse Leben möglichst persönlich zu gestalten, erwächst die Überzeugung, daß das höchste Gut für einen Menschen, der es zwar besitzt, es aber nicht liebt, eigentlich gar keine Bedeutung hat und daß dieser Mensch nicht glücklich ist und somit das Endziel jedes menschlichen Strebens nicht erreicht. Die Liebe wird somit zu rein persönlicher Aneignung des höchsten Gutes, sie wird zu geistiger Tat.

Es ist also nicht nur notwendig, daß wir lieben, sondern auch daß wir der Liebe die richtige Richtung geben, daß wir als Gegenstand derselben nicht etwas wählen, was uns in unserem Streben nach dem höchsten Gute hinderlich sein könnte, noch weniger etwas, was das Erreichen desselben unmöglich machte.[2]) Von diesem Gesichtspunkte aus ergibt sich eine Bewertung des Schönen als Gegenstand unserer Liebe ganz von selbst. Die niederen Stufen desselben sind selbstverständlich gar nicht mit der höchsten zu vergleichen. Nur die höchste

[1]) Conf. IV, c. 13, § 20, T. I, 75, A . . . . et dicebam amicis meis: num amamus aliquid misi pulcrum? De mus. VI, c. 13, § 38, T. I, 394, C. M. Dic, oro te, num possumus amare nisi pulcra? Nam etsi quidam videntur amare deformia, quos vulgo Graeci *σαπροφίλους* vocant, interest tamen quanto minus pulcra sunt quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur. D. Ita est, ut dicis.

[2]) De mor. ecc. cath. c. 3, § 4, T. I, 512, C.

Schönheit ist ein würdiger Gegenstand unserer Liebe. Deshalb macht sich Augustin auch die bittersten Vorwürfe, daß er die „uralte und doch so neue Schönheit" (pulcritudo tam antiqua et nova) so spät geliebt habe.[1])

Ehe wir zu der Darstellung des sinnlich Schönen schreiten, wollen wir bemerken, daß wir in den folgenden vier Paragraphen „schön", „das Schöne" und „die Schönheit" in einem engeren Sinne als früher nehmen. Wenn wir also im folgenden die ebengenannten Ausdrücke gebrauchen, verstehen wir darunter nicht das ganze Gebiet des Schönen bei Augustin, sondern nur einen besonderen Teil desselben, nämlich das sinnlich Schöne. Dies geschieht, um unnütze Wiederholungen und immer wiederkehrende Einschränkungen der Ausdrücke zu vermeiden. Wenn aber das sinnlich Schöne den anderen Stufen des Schönen gegenübergestellt wird, werden selbstverständlich, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, die verschiedenen Stufen des Schönen mit den gewöhnlichen Ausdrücken bezeichnet werden.

---

§ 8.

Allgemeine Bestimmungen über das sinnlich Schöne.

In „De vera religione" lesen wir: „Fragte ich nun zuerst, ob diese Dinge schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns darum gefallen, weil sie schön sind, so würde mir ohne Zögern geantwortet, daß sie uns gefallen, weil sie schön sind."[2]) Aus diesen Worten läßt sich schließen, daß das Gefallen am Schönen durch etwas

[1]) Conf. X, c. 27, § 37, T. I, 138, E.

[2]) De ver. rel. c. 32, § 59, T. I, 574, B.

außerhalb des Subjekts Liegendes hervorgebracht wird, was notwendig dieses Gefallen hervorruft, und daß somit das Schöne für Augustin etwas Objektives ist. Das Schöne ist nicht abhängig von unserem subjektiven Genuß desselben, es ist nicht etwas, was durch die Tätigkeit des menschlichen Gemütes erst wird, sondern es waltet das entgegengesetzte Verhältnis ob, und das Schöne existiert unabhängig von dem genießenden Subjekte. Eine Konsequenz dieser Ansicht ist, daß wir das Wesen des Schönen in erster Linie am Objekte suchen müssen. Es gilt die objektiven Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, die die Schönheit eines Gegenstandes ausmachen, aufzusuchen und zu bestimmen.

Bei der Betrachtung der Natur finden wir, daß sie eine strenge Regelmäßigkeit darstellt; jedes Einzelding offenbart eine Gesetzmäßigkeit, die keine Willkür zuläßt. Eine solche Auffassung sucht Augustin durch Belege aus der Bibel zu stützen, wie er ja immer, wie kühn auch seine Spekulation sein mag, die Fühlung mit der heiligen Schrift beizubehalten sucht. Mit besonderer Vorliebe führt Augustin eine Stelle aus der „Weisheit Salomonis" an,[1]) wo es heißt, daß Gott alles „nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat." Das Sein eines Körpers ist somit etwas von bestimmten Verhältnissen streng Geregeltes.

Obwohl somit schon das Sein eines Körpers etwas Bewunderungswürdiges ist, ist es doch keineswegs dasselbe wie das Schönsein eines Körpers. Daß es nicht so sein kann, erhellt schon aus dem Umstand, daß es in diesem Falle überhaupt nichts Häßliches geben könnte.[2]) Zu dem Sein eines Körpers muß etwas besonders hinzukommen, oder vielmehr dieses Sein muß bestimmte Bedingungen erfüllen, um Schönheit zu besitzen. Durch das Körpersein allein ist ein Ding noch nicht schön. Das Schöne an einem Körper kann abnehmen, ja verschwinden, ohne daß dadurch sein Sein als Körper in Frage gestellt wird. Der Körper ist Subjekt seiner Schönheit. Dieser Umstand ist gerade ein Hauptunterschied zwischen der Schönheit eines sinnlichen Dinges und der der Gottheit, denn Gott ist nicht Subjekt seiner Schönheit, er ist seine Schönheit schlechthin.[1]) Somit ist das Schöne nicht wie das Sein etwas, was einen Körper mit Notwendigkeit in größerem oder geringerem Grade innewohnt. Ein Körper ohne irgend welches Sein ist undenkbar; ein Körper ohne Schönheit ist dagegen nicht nur denkbar, sondern auch wirklich, wie an jedem häßlichen Körper zu beobachten ist. — Diese Auseinandersetzung kann pedantisch erscheinen, sie ist aber nicht ohne Bedeutung, denn die niedrigste Stufe des Schönen, das sinnlich Schöne, bildet in dieser Beziehung einen vollständigen Gegensatz zu der höchsten Stufe desselben, dem absoluten Schönen.

Nach Augustin ist jedes Sein etwas Gutes (hier in metaphysischem Sinne genommen); das Übel ist nur eine Beraubung des Guten (privatio boni), eine Minderung des Seins bis zum Nichtsein. Wenn das Übel in genügend großem Maße zugenommen hat, hört das Sein, an dem es haften muß, um überhaupt zu existieren, auf, Sein zu sein. Das Übel ist also für Augustin etwas Negatives. Wenn nun, wie eben dargelegt, Sein und Schönsein nicht dasselbe sind, wohl aber sein und Gutsein, so können wir schließen, daß Schönsein und Gutsein (im

---

[1]) Weish. XI, 21 von Augustin de gen. ad lit. IV, c. 3, § 7, I, p. T. III, 123, C. u. ö. zitiert.

[2]) Conf. XIII, c. 2, § 3, T. I, 169, F. Sicut enim corpori non hoc est esse quod pulcrum esse, alioquin deforme esse non posset ....

[1]) Conf. IV, c. 16, § 29, T. I, 77, A. quasi et tu subjectus esses magnitudini tuae aut pulcritudini, ut illa essent in te quasi in subjecto, sicut in corpore; cum tua magnitudo et tua pulcritudo tu ipse sis; corpus autem non eo sit magnum et pulcrum quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulcrum esset, nihilominus corpus esset.

metaphysischen Sinne) keine Identität besitzen. Bei einer Vergleichung dieser beiden Feststellungen zeigt sich weiter, daß für Augustin das ästhetisch Häßliche einen viel positiveren Charakter trägt als das metaphysische Übel.

Das (sinnlich) Schöne (sensibiliter pulcrum) ist nicht, das hebt Augustin ausdrücklich hervor, am Gegenstande wahrgenommener geistiger Wert. Die schönen Dinge sind schön durch Verhältnisse im Raume oder in der Zeit.[1]) Daß aber diese räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, die das Schöne hervorbringen, nichts anderes sind, als mehr oder weniger vollständige Offenbarungen der absoluten Werte, die denselben entsprechen und die intelligibler Natur sind, hängt mit der Augustinischen Metaphysik zusammen, und leitet von der Ästhetik in die Metaphysik über.

Ebensowenig darf man die Schönheit in der körperlichen Masse, in der bloßen Materie eines Körpers suchen. Augustin zeigt dies an einem drastischen Beispiel. Wenn die Braue des einen Auges wegrasiert wird, ist dies für die materielle Masse des Leibes kein großer Verlust, aber die Schönheit des Leibes hat dadurch ein Beträchtliches eingebüßt. Die Schönheit besteht nicht in der Masse (mole), sondern in der Gleichheit und im Ebenmaße (parilitate ac dimensione) der Glieder.[2])

Weil ein Körper mit seinen verschiedenen Teilen immer „verschiedene Räume" einnimmt und somit keine absolute Einheit bildet, kann man jeden Körper als aus Teilen bestehend betrachten. Obwohl sich Augustin der unendlichen Teilbarkeit eines Körpers bewußt war, dürfen wir doch annehmen, daß im folgenden unter Teilen

[1]) De ver. rel. c. 30, § 56, T. I, 572, F. Et cum omnia quae sensibiliter pulcra sunt, sive natura edita, sive artibus elaborata, locis et temporibus sint pulcra.

[2]) De civ. D. XI, c. 22, T. VII, 219, E.

eines Körpers nicht die kleinsten Teile desselben zu verstehen sind, sondern daß Augustin in diesem Zusammenhange „Teile" in ästhetischem Sinne nimmt. Nun entsteht die Frage, ob zur Schönheit eines Körpers notwendigerweise gehört, daß auch die Teile desselben schön sind. Augustin beantwortet diese Frage verneinend, was mit seiner ganzen Auffassung des Wesens des Schönen zusammenhängt. Eine besonders weitgehende Verwendung findet diese Ansicht, daß nicht alle Teile des schönen Gegenstandes schön sein müssen,[1]) in Augustins Lehre von der kosmischen Schönheit.

§ 9.

Das Wesen des sinnlich Schönen.

Wir besitzen von Augustin eine ganze Reihe von Äußerungen über das Schöne. Sie bilden jede für sich genommen nicht eine erschöpfende Erklärung des Wesens des Schönen, aber zusammengenommen geben sie doch ein ziemlich vollständiges Bild von dem, was Augustin unter dem Schönen verstanden hat. Ein gemeinsamer Zug aller dieser Äußerungen ist, daß sie alle die Form (oder die Farbe) des Gegenstandes ins Auge fassen. Durch ihre Formen sind die sichtbaren Dinge schön,[2]) Augustin ist somit (auf dem Gebiet des sinnlich Schönen) Formalästhetiker.

Wenn der Geist die sinnliche Welt einer Prüfung unterzieht, findet er, daß das Gefallen, das er an ihr haben kann, auf ihrer Schönheit beruht. Diese Schönheit aber, die er an den körperlichen Dingen wahrnimmt,

[1]) De ver. rel. c. 40, § 76, T. I, 578, E.

[2]) De civ. D. XI, c. 27 § 2, T. VII, 223, D .... sed formas suas, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est. . . .

offenbart sich in den äußeren Umrissen (figurae), in diesen gefallen die „Ausmessungen" (dimensiones), in diesen hinwiederum die Zahlen (numeri.)[1] Die Schönheit der Dinge ist also eine Formschönheit, ihr Wesen besteht in ganz bestimmten, für sie eigentümlichen Formverhältnissen, die auf Zahlen gegründet sind. Wir haben gesehen, wie nach Augustins Ansicht die Zahlen durch die ganze Welt gehen, sich sogar bis auf die niedrigsten Dinge erstrecken.[2] Wenn nun die Zahlen mit dem Schönen in Verbindung gebracht werden, wäre es doch höchst eigentümlich, wenn Augustin dieselben, die ja das Wesen der Form überhaupt bilden, als das spezifische Wesen des Schönen hinstellen wollte. Dann wäre jede Form als ein Zahlenverhältnis ohne weiteres schön, und die Schönheit nur etwas Psychologisches, etwa eine angeschaute Form. Wenn nun aber das Schöne in der Form liegt und die Form von den Zahlen beherrscht wird, können sie nur eine allgemeine Bedingung für die Schönheit, wie überhaupt für jede Form sein. Überall, wo Schönheit ist, müssen auch Zahlen sein. Die Schönheit eines geformten Körpers besteht deshalb sozusagen aus an den Raum gefesselten Zahlen (numeri tenentur in loco) und die Schönheit der Bewegung eines Körpers aus in der Zeit wechselnden Zahlen.[3] Aber die Zahlenverhältnisse, die immer in der Schönheit vorhanden sind, müssen ganz bestimmte Bedingungen erfüllen, wenn eine Schönheit vorhanden sein soll. Diese speziellen Bedingungen sind dann als das Wesen des Schönen zu

[1]) De ord. II, c. 15, § 42, T. I, 259 (258), A. Hinc est profecta in oculorum opes, et terram caelumque, collustrans, sensit nihil aliud quam pulcritudinem sibi placere, et in pulcritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros.

[2]) Vgl. § 5.

[3]) De lib. arb. II, c. 16, § 42, T. I, 447, E. Inspice jam pulcritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulcritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore.

betrachten, nicht die Zahlen, die das Wesen der Form überhaupt ausmachen.

Eine dieser Bedingungen ist die Gleichmäßigkeit oder das Ebenmaß (aequalitas). Das Schöne gefällt in einem Zahlenverhältnis, in dem eine Gleichmäßigkeit angestrebt wird. Dies ist der Fall sowohl hinsichtlich des Schönen, das vermittels der Ohren wahrgenommen wird, wie auch hinsichtlich des Schönen, das sich in sichtbaren Formen offenbart. Am menschlichen Körper, der von Augustin gewöhnlich als Demonstrationsobjekt benutzt wird, offenbart sich dies dadurch, daß einem Gliede auf der einen Seite des Körpers ein anderes auf der andern entspricht, und daß ein Teil, dem kein anderer entspricht, sich in der Mittellinie des Körpers befindet, damit der Abstand von der Peripherie des Körpers auf beiden Seiten gleich wird, so daß sich also der Zustand ergibt, den wir bilaterale Symmetrie nennen. Diese Bedingung des Schönen nennt Augustin die auf ein Zahlenverhältnis gegründete Gleichmäßigkeit oder das rhythmische Ebenmaß (aequalitas numerosa).[1]) Wenn die körperlichen Dinge die absolute Gleichmäßigkeit ausdrückten, die sie nachzubilden suchen, würden wir sie nicht erfassen können. Insofern aber diese Gleichmäßigkeit relativ ist, können wir vielleicht die Dinge erfassen. Und doch können wir nicht bestreiten, daß die Dinge, jedes in seiner Art (suo genere et ordine), gerade insofern sie diese Gleichmäßigkeit nachbilden, schön sind.[2])

[1]) De mus. VI, c. 13, § 38, T. I, 394, D. M. Haec igitur pulcra numero placent, in quo jam ostendimus aequalitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulcritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus jam usitatius dicitur pulcritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt, medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur? D. Non aliter puto.

[2]) De mus. VI, c. 10, § 28, T. I, 391, D. Ex quo admonemur ab his avertere gaudium, quae imitantur aequalitatem, et utrum impleant,

Eine andere Bestimmung des Schönen ist die Ähnlichkeit (similitudo). Je ähnlicher die Teile eines Körpers sind, um so schöner ist er.[1]) Dies ist nicht so zu verstehen, als verlange Augustin für die Schönheit eines Körpers die absolute Ähnlichkeit aller seiner Teile (d. h. Teile im ästhetischen Sinne). Dies kann freilich unter Umständen der Fall sein, und in bestimmten Fällen hält Augustin, wie sich später zeigen wird[2]), an einer solchen Bedingung fest und zieht die Konsequenzen daraus. Aber dasselbe immer zu verlangen, würde zu Ungereimtheiten führen. Wenn wir uns aber das eben auseinandergesetzte Prinzip der Gleichmäßigkeit oder Symmetrie vergegenwärtigen, so werden wir einsehen, daß diese Ähnlichkeit nur die symmetrischen Teile berühren kann. Sie ist somit nur eine nähere Bestimmung oder eine höhere Potenz der Gleichmäßigkeit.

Mit dem weiteren Zurückführen des Schönen auf die congruentia (das Zusammenlaufen, die Übereinstimmung) und auf die convenientia (das Zusammenkommen, die Harmonie) nähern wir uns schon dem höchsten Begriff, auf den Augustin das Schöne zurückführt. Diese Begriffe enthalten in sich die eben auseinandergesetzten, sie nehmen aber einen neuen Gesichtspunkt hinzu, den der Einheitlichkeit. Jene sind die nächstliegenden, die zuerst ins Auge fallenden Eigenschaften des Schönen, diese liegen tiefer und bilden den Übergang zu der letzten Bestimmung, der Einheit, die einen vollkommen metaphysischen Charakter trägt. Sowohl das sichtbar, als auch das hörbar Schöne — denn das Auge und das Ohr sind durch-

comprehendere non possumus: immo quod non impleant fortasse comprehendimus; et tamen in quantum imitantur, pulcra esse in suo genere et ordine suo, negare non possumus.

[1]) De gen. ad. lit. lib. imp. c. 16, § 59, I, p. T. III, 86, C. Et tanto est pulcrius corpus, quanto similioribus inter se partibus suis constat.

[2]) Vergl. § 10, S. 74.

gehend für Augustin die zwei ästhetischen Sinne — wird von uns als solches beurteilt, weil es eine gesetzmäßige Übereinstimmung (congruentia rationabilis) darstellt.[1]) Dasselbe Urteil fällen wir über etwas, was eine geordnete Harmonie (ordinata convenientia) zeigt.[2]) Diese selbe Harmonie ist es, die ein Kunstwerk schön macht.[3]) Sie kommt zustande durch „Ähnlichkeit" gleicher oder Abstufung ungleicher Elemente.[4]) Die Bedeutung dieser Bestimmung wird von Augustin durch ein Beispiel aus der Baukunst näher erklärt. Zwei Fenster, die nebeneinander angebracht sind, müssen, um ein schönes Verhältnis zu ergeben, gleich groß sein. Befinden sie sich dagegen über einander, so ist uns das Verhältnis ihrer Größe vom ästhetischen Gesichtspunkte aus gleichgültig. Beträgt die Zahl der übereinander liegenden Fenster dagegen drei, so müssen ganz bestimmte Verhältnisse obwalten, um Schönheit hervorzubringen. Entweder müssen alle drei gleich groß sein oder das mittelste muß so viel größer sein, als das kleinste, als es kleiner ist als das größte.[5])

[1]) De ord. II, c. 11, § 33, T. I, 256, D. Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulcrum appellari solet. Quod vero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus, cantumque numerosum radionabiliter esse compositum, suavitas vocatur proprio jam nomine. „Suavitas" ist hier nur ein anderes Wort für denselben Begriff wie „pulcrum." Vergl. D. mus VI, c. 13, § 38, wo das hörbar Schöne auch unter „pulcrum" untergebracht wird.

[2]) De ver. rel. c. 43, § 80, T. I, 580, D. . . . et quaedam gradatio, sive localium, sive temporalium spatiorum, non tumore vel mora, sed ordinata convenientia pulcra judicetur.

[3]) Ibid. c. 30, § 55, T. I, 572, E. Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulcra sunt omnia.

[4]) Ibid. vergl. S. 40, N, 1.

[5]) De ver. rel. c. 30, § 54, T. I, 572, C. Sed certe quaerendum est, cur nos offendat, si duabus fenestris non super invicem, sed juxta invicem locatis, una earum major minorve sit, cum aequales esse potuerint: si vero super invicen fuerint, ambaeque dimidio quamvis impares, non ita offentat illa inaequalitas; et cur non multum

Diese Äußerung von Augustin ist bemerkenswert. Sie enthält zwar nicht das berühmte Gesetz des goldenen Schnittes, führt aber die Schönheit auf rein formale Verhältnisse, die sich mathematisch ausdrücken lassen, zurück. Weitere Beispiele für die eben behandelten Begriffe werden wir bei unserer speziellen Behandlung der Schönheit des menschlichen Leibes bringen.

Welchen wichtigen Platz die Einheit (unitas) in der Metaphysik Augustins einnimmt, ist schon angedeutet. Eine gute Vorstellung davon, wie nahe bei Augustin die Einheit und die Schönheit einander stehen, bekommt man, wenn man Kapitel 30—34 von „De vera religione" im Zusammenhang liest. Man hat oft den Eindruck, als handele es sich um synonyme oder beinahe synonyme Begriffe. Je deutlicher die Einheit an einem Körper ausgedrückt ist, um so schöner ist er, aber kein Körper drückt die Schönheit vollständig aus, „nicht einmal der schönste", fügt Augustin hinzu.[1]) Einheit und Schönheit scheinen somit miteinander Hand in Hand zu gehen, obwohl jedoch jene als der höhere Begriff betrachtet wird.

Nach diesen Auseinandersetzungen können wir eine Definition des Schönen, die Augustin gibt, des näheren auf ihren Gehalt prüfen. Schön ist ein Gegenstand, sagt er, wenn sich seine Teile ähneln (similes sunt) und durch eine gewisse Verbindung (aliqua copulatione) in eine einheitliche Übereinstimmung oder Harmonie (ad unam convenientiam) gebracht sind.[2]) Vergegenwärtigen wir uns das Ergebnis

curemus, quanto sit una earum aut major aut minor, quia duae sunt. In tribus autem sensus ipse videtur expetere ut aut impares non sint, aut inter maximam et minimam ita sit media, ut tanto praecedat minorem, quanto a majore praeceditur.

[1]) De ver. rel. c. 32, § 60, T. I, 574, C.

[2]) Ibid. § 59, T. I, 594, B. Quaeram ergo deinceps, quare sint pulcra; et si titubabitur, subjiciam, utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur.

unserer Untersuchung über die Bedeutung des Begriffes Ähnlichkeit, so wird es klar, daß mit „ähnlichen Teilen" nichts anderes gemeint ist als die Symmetrie. Doch genügt sie noch immer nicht, um einem Gegenstand Schönheit zu verleihen. Sie muß von einem beherrschenden Prinzip begleitet werden, das sie erst zur Schönheit macht. Durch „eine gewisse Verbindung" der symmetrischen Teile kommt die einheitliche Harmonie, die als Schönheit beurteilt wird, zustande. Diese Verbindung, diese copulatio ist das Ausschlaggebende, das Beherrschende in der Schönheit. Sie ist aber nichts anderes als die Einheit, was mit vollständiger Klarheit hervorgeht, wenn man den ersten Satz des eben angeführten Zitates mit dem letztern vergleicht. So wird auch die Einheit als Wesen oder Prinzip der Schönheit (forma pulcritudinis) bezeichnet.[1]) Die Körper drücken mehr oder weniger die Einheit aus, keiner erreicht sie aber vollständig. Dieser Umstand muß auch Einfluß auf die Schönheit desselben haben. Die Schönheit der sichtbaren Dinge ist trügerisch (nos fallit), sagt Augustin. Sie wird durch die Einheit hervorgebracht, stellt sie aber nicht vollkommen dar. Sie betrügt uns aber nicht durch das, was da ist, sondern durch das, was nicht da ist,[2]) d. h. die Einheit, die auch hier deutlich als Wesen des Schönen bezeichnet wird, und mit ihr die Schönheit, ist tatsächlich in einem gewissen Grade da. Die sinnliche Schönheit ist somit kein Schein oder Trug. Wenn wir uns aber dazu verleiten lassen, in einem Dinge eine vollständige

[1]) Epist. 18 (Caelestino), § 2, T. II, 18, A. Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit.

[2]) De ver. rel. c. 34, § 63, T. I, 575, A. Et si propterea nos fallit rerum visibilium pulcritudo, quia unitate continetur, et non implet unitatem; intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est.

Einheit und damit Schönheit zu erblicken, sind wir durch seine Mängel betrogen, denn das Objekt unseres Erkennens muß wirklich (verum) sein.[1]) Somit haftet dem sinnlich Schönen immer eine gewisse Relativität an. Das Schöne tritt in der Körperwelt in verschiedenen Graden auf, und die Gestalt (species) eines Gegenstandes wird nach dem Schönheitsgrade beurteilt, der ihr gegeben ist.[2])

Obwohl somit die Einheit von Augustin als das metaphysische Prinzip des Schönen betrachtet wird, muß man sich vor einer Mißdeutung dieser Ansicht hüten. Da, wie mehrmals hervorgehoben, jedes Ding irgendwelche Spuren der Einheit zeigt, müßte es, wenn man die äußersten Konsequenzen der Einheitstheorie zieht, auch eine gewisse Schönheit haben. Sein und Schönsein wäre dann identisch. So viel Sein, so viel Schönheit. Wie das Übel nur eine Privation des Guten ist, wäre das Häßliche nur eine Privation des Schönen. Sein, Schönsein und Gutsein einerseits, ebenso wie Übelsein und Häßlichsein anderseits wären also Begriffe, die nicht von einander zu trennen sind. Die Ästhetik hätte jede Spur von Selbständigkeit eingebüßt und wäre vollständig von der Metaphysik aufgesogen. Dies ist aber bei Augustin nicht der Fall, obwohl es bei ihm Berührungspunkte zwischen Ästhetik und Metaphysik gibt und die Grenzlinien zwischen diesen beiden Zweigen seiner Philosophie nicht immer scharf gezogen sind. Dadurch ist eine gewisse Unbestimmtheit in einer Darstellung der Augustinischen Ästhetik nicht zu vermeiden. Wir können uns aber in der vorliegenden Frage auf unmittelbare Äußerungen Augustins stützen. Er sagt nämlich ausdrücklich, daß Sein und Schönsein nicht dasselbe seien,

[1]) De ver. rel. c. 34, § 64, 575, C. quia verum esse oportet, quod intellectu contemplor.

[2]) Ibid. § 67, 576, B . . . speciem suam, quam pro suae pulcritudinis acceperunt gradu.

„weil es ja dann kein Häßliches geben könnte“.[1]) Deutlicher hätte er sich nicht äußern können. Dieser Satz und seine Konsequenzen verhindern das eben befürchtete Mißverständnis der ästhetischen Einheitstheorie. Wenn man sich einer solchen schuldig macht, geschieht es durch eine metaphysische Deutung in ästhetischem Sinne gebrauchter Begriffe.

Nicht anders als die einheitliche Planmäßigkeit oder Einheit ist in ästhetischer Hinsicht der Begriff des ordo aufzufassen. Er kommt für Augustins Ästhetik hauptsächlich im Zusammenhang mit seiner Lehre von der kosmischen Schönheit in Betracht. In Hinblick auf diese gebraucht auch Augustin das viel zitierte Wort: „Alles, was geordnet ist, ist auch schön.“[2])

Wenn wir noch hinzufügen, daß, wenn es sich um sichtbare Schönheit handelt, die liebliche, anmutige Farbe für Augustin eine nicht unwesentliche Rolle spielt, der auf dem Gebiete des Gehörs die Klarheit und Reinheit des Tones (liquide et pure) entspricht,[3]) so wird daraus das Wesen des (sinnlich) Schönen, so wie Augustin es auffaßt, mit genügender Klarheit hervorgehen.

Die Eigenschaften, die das Wesen der Schönheit ausmachen, sind aber nie in der Körperwelt vollständig verwirklicht.[4]) Die erkenntnistheoretische Frage, warum wir die sinnliche Schönheit als unvollkommen erkennen, löst Augustin so, daß er eine Vergleichung der absoluten Werte derjenigen Eigenschaften, die das Wesen des

[1]) Conf. XIII, c. 2, § 3, T. I, 169, F. Sicut enim corpori non hoc est esse quod pulcrum esse, alioquin deforme esse non posset.

[2]) De ver. rel. c. 41, § 77, T. I, B. . . . nihil enim est ordinatum, quod non sit pulcrum.

[3]) De ord. II, c. 11, § 33, T. I, 256, D. Sed neque in pulcris rebus cum nos color illicit, neque in aurium suavitate cum pulsa chorda quasi liquide sonat atque pure. . . .

[4]) De ver. rel. c. 30, § 55, T. I, 572, E.

Schönen bilden, und der wahrgenommenen Offenbarungen derselben Eigenschaften im Dinge sich im Subjekte vollziehen läßt.[1]) Hieran knüpft sich nun eine metaphysische Bewertung der Schönheit des Gegenstandes. Je mehr ein Ding die absolute Gleichheit, Ebenmaß, Harmonie, Einheit etc. ausdrückt, je ähnlicher es demselben ist, um so schöner ist es. Je näher (vicinior) ein Ding der intelligiblen Welt steht, um so wertvoller, um so „besser“ (melior) ist es. Augustin gibt aber zu, daß auf die Frage, warum dies der Fall sei, er keine Antwort geben kann. Wir müssen es einfach als Tatsache hinnehmen und auf eine Erklärung verzichten.[2])

Wenn Augustin also die sinnliche Schönheit in der Form und in der Farbe des Gegenstandes sieht und somit Formalästhetiker ist, mangelt es bei ihm doch nicht an Aussprüchen, die bezeugen, daß auch auf diesem Gebiete inhaltsästhetische Betrachtungen ihm nicht ganz fremd waren. Dies ist der Fall, wenn er, von religiösen Motiven geleitet, die Beschränktheit des menschlichen Geistes gegenüber der überall gegenwärtigen göttlichen Weisheit betonen will. Das Eigentümliche dabei ist, daß es sich um Verhältnisse, die uns tatsächlich nicht zugänglich sind, handelt, und daß somit der Gegenstand dieser inhaltsästhetischen Be-

[1]) De ver. rel. c. 30, § 56, T. I, 572, F. . . . illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulcritudine sensu internuntio judicatur, nec loco tumida est, nec instabilis tempore.

[2]) Ibid. c. 31, § 57, T. I, 573, C. Possum enim dicere, quare similia sibi ex utraque parte respondere membra cujusque corporis debeant, quia summa aequalitate delector, quam non oculis corporis, sed mentis contueor: quapropter tanto meliora esse judico, quae oculis cerno, quanto pro sua natura viciniora sunt iis, quae animo intelligo. Quare autem illa ita sint, nullus potest dicere: nec ita debere esse quisquam sobrie dixerit, quasi possint esse non ita. — § 58. Quare autem nobis placeant, et cur ea quando melius sapimus, vehementissime diligamus, ne id quidem quisquam, si ea rite intelligit, dicere audebit.

trachtungen schließlich nur eine hypothetische Schönheit ist. Es gibt nämlich Gegenstände, die keine Schönheit zeigen (quae nullum ostentant decus), d. h. ihre Form bietet tatsächlich dem Auge nichts Schönes, und denen doch bei tieferer Betrachtung eine auf spekulativem Wege gefundene Schönheit nicht abgesprochen werden kann, die aber von einer anderen Art sein muß als die formelle. Betrachten wir beispielsweise die Eingeweide, die Adern, die Nerven des Körpers, so zeigen sie nur ein unübersichtliches Gewirre, das nicht schön ist. Die Maßverhältnisse (numeri mensurarum) die äußerlich am Leibe zutage treten, können wir durch emsigen Fleiß erforschen, die aber, nach denen die eben genannten inneren Teile geordnet sind, sind dem menschlichen Geiste verschlossen. Könnten aber diese für uns gegenwärtig werden, so würde eine andere Grundlage der Beurteilung gewonnen sein. Dann würde das, was der Form nach nicht schön ist, nach dem Urteile des Geistes schön sein. Dann würde die Schönheit der Vernunftgemäßheit (pulcritudo rationis) jeglichem sichtbaren Formreize vorgezogen werden.[1]) Hier ist also von einer Schönheit die Rede, die zwar an sinnliche Gegenstände, nicht aber an ihre Form gebunden ist, denn die „ostentant nullum decus“, d. h. ihre Form, zeigt keine Schönheit. Gerade damit nicht Schauder bei den Zuschauern erweckt werde, wollte

[1]) De civ. XXII, c. 24, § 4, T. VII, 521, B et C. Certe enim nihil creatum videmus in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum. Plus autem nobis id appareret, si numeros mensurarum, quibus inter se cuncta connexa sunt et coaptata, nossemus: quos forsitan data opera in his quae foris eminent, humana posset vestigare solertia; quae vero tecta sunt, atque a nostris remota conspectibus, sicuti est tanta perplexitas venarum atque nervorum et viscerum, secreta vitalium, invenire nullus potest. . . . . Qui si noti esse potuissent, in interioribus quoque visceribus, quae nullum ostentant decus, ita delectaret pulcritudo rationis, ut omni formae apparenti quae oculis placet, ipsius mentis, quae oculis utitur praeferretur arbitrio.

Gott, daß die Eingeweide verdeckt seien.[1]) Die eben genannte Schönheit ist durch den geistigen Inhalt des Gegenstandes bedingt. Indessen können wir uns diesen Inhalt nicht vergegenwärtigen, obwohl wir aus Gottes Allweisheit schließen können, daß er da ist: und diese ganze Schönheit wird somit nicht am Gegenstande tatsächlich wahrgenommen, sondern nur durch einen theoretischen Denkakt erschlossen.

Eine gleiche Tendenz zur Inhaltsästhetik werden wir bei unserer speziellen Behandlung der Schönheit der Auferstehungsleiber bei Augustin finden.

---

§ 10.

Die Schönheit der Natur im engeren Sinne.

Von einer so künstlerisch veranlagten Persönlichkeit wie Augustin ist es zu erwarten, daß sie ein offenes Auge für die Schönheit der Natur besitzt. Zwar geht das Streben seiner ganzen Philosophie darauf hinaus, das Geistige im Menschen möglichst vom Sinnlichen zu befreien, um in einer intelligiblen Welt die ihm verwandten geistigen Größen, mit einem Worte, Gott, in einem Vollgenusse umfassen zu können, der aller Beschreibung spottet. Aber seine angeborene Naturbegeisterung bricht sich manchmal durch und läßt uns hinter dem strengen Bischof einen Naturfreund ahnen, der nicht weniger Sinn zeigt für die liebliche Schönheit des Gesanges der Nachtigall in der stillen Sommernacht, als auch für die majestätische Schönheit des Meeres, wenn der Sturm es in rasenden Wellen peitscht.

[1]) Serm. 263, c. 3, § 3, T. V, 706, C. Porro autem interiora etiam viscera, quae ne horrerent adspectibus, voluit Deus esse contecta.

Es könnte überflüssig erscheinen, in eine theoretische Untersuchung, wie die vorliegende, rein naturästhetische Betrachtungen, die aus einer künstlerischen Stimmung geboren und weniger zu theoretischen Erörterungen geeignet sind, mit hineinzuziehen. Aber teils lassen solche Betrachtungen immer die Persönlichkeit des Betrachtenden in einer charakteristischen Beleuchtung erscheinen, die schon an und für sich genug des Interessanten darbietet, um eine solche Darstellung in unserer Arbeit zu rechtfertigen. Dieselbe ist nämlich bemüht, ihren Gegenstand in Zusammenhang mit der Persönlichkeit und der Philosophie des zu behandelnden Denkers zu bringen. Teils werden wir versuchen, die Belege für unsere Auseinandersetzung so zu wählen, daß dieselben Veranlassung zur Erörterung prinzipieller Fragen geben werden, die vielleicht in einer systematischen Arbeit diesem Paragraphen hätten vorausgehen müssen, in einer wie der unsrigen dagegen am besten ihren Platz finden, wo sie sich am natürlichsten darbieten. —

Die schöne Welt (mundus speciosus) ist von Gott aus der formlosen Materie geformt, die die niederste Stufe des Seins bildet und um ein klein wenig höher als das Nichts steht, aus dem es gemacht ist.[1]) Sie ist schön durch ihre sichtbare Form. Wir wollen nicht die Schönheit der Welt als Totalität ins Auge fassen, wir wollen in diesem Paragraphen vielmehr sehen, wie Augustin einzelne Naturgegenstände auffaßt, wenn er sie unter einem ästhetischen Gesichtswinkel betrachtet.

Es ist ja eine allgemein anerkannte Tatsache, daß manche Theorien, die als solche ganz schön und gut sind, nicht selten in der Praxis und in der Berührung mit der Welt der empirischen Tatsachen sehr eigentümlich erscheinen. Dieses Schicksal ist auch Augustins

[1]) Conf. XII, c. 4, § 4, T. I, 158, F.

theoretischen Erwägungen über das sinnlich Schöne nicht erspart geblieben. Augustin ist aber nicht der Mann, der zurückschreckt, wenn es gilt, die Konsequenzen aus seinen Theorien zu ziehen. Ein Beispiel aus seiner Ästhetik mag als Beleg dafür dienen.

Wie wir gesehen haben, wird die Gleichheit der Teile eines Gegenstandes von Augustin als Bedingung einer Schönheit aufgestellt. Wir haben uns eine Deutung dieses Merkmales der Schönheit erlaubt, haben aber gleichzeitig bemerkt, daß Augustin auch die Schlußfolgerungen aus seiner Bestimmung zieht.[1]) Dies geschieht nun in folgender Weise. Kein Teilchen der Erde — das Wort bedeutet hier das eine der vier Elemente im Sinne der Alten — ist einem andern Teilchen oder dem Ganzen ungleich. Dadurch und durch die Verbindung und Harmonie (connexione et concordia) wird die Erde Gegenstand einer wohlgefälligen ästhetischen Betrachtung. Ästhetisch höher zu schätzen aber als die Erde ist das Wasser, weil es infolge seiner Durchsichtigkeit und der größeren Gleichheit seiner Teile schöner ist. Um wieviel aber das Wasser schöner ist als die Erde, um soviel ist die Luft schöner als das Wasser, weil in ihr die Einheit noch stärker zum Ausdruck kommt.[2]) Daß diese Betrachtungen ganz und gar theoretisch sind, liegt auf der Hand, denn man kann sich dem Gedanken gegenüber

[1]) Vergl. § 9, S. 64.

[2]) De mus. VI, c. 17, § 58, T. I, 400, B. Quid porro, ipsa species, qua idem a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earundem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter majorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aëris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem?

nicht anders als skeptisch verhalten, daß Augustin tatsächlich einen ästhetischen Genuß bei der Betrachtung der Erde, des Wassers oder der Luft an sich gehabt, und daß dieser Genuß in der angegebenen Reihenfolge zugenommen habe.

Augustin berücksichtigt oft bei seiner ästhetischen Betrachtung der Natur oder ihrer Gegenstände ganz bewußt seine theoretischen Erwägungen über das Wesen des Schönen, was besonders bei der Beurteilung der Schönheit des menschlichen Leibes der Fall ist, die wir in einem besondern Abschnitt behandeln wollen. Indessen finden wir auch bei ihm etwas, was wir eine tendenzfreie Naturästhetik nennen können. Nach obigen theoretischen Andeutungen wollen wir zu derselben übergehen.

Augustin sagt einmal in „De vera religione"[1]) daß Menschen zur göttlichen Verehrung schöne Dinge auswählen, wenn sie von der höchsten Wahrheit abgefallen und so tief gesunken sind, daß sie körperlichen Dingen göttliche Verehrung zollen. Zu diesen schönen Dingen gehören in erster Linie die Sonne und der Mond, „Gottes schöne Werke",[2]) und die Gestirne. In der Tat findet man bei Augustin nicht selten Äußerungen, die eine begeisterte Bewunderung für die Erscheinungen am Himmel verraten. So sagt er, daß man unter den sichtbaren Dingen nichts Schöneres finden könne als die Sonne.[3]) Der gestirnte Himmel muß auf jeden, der nicht gegen alles Schöne und Erhabene völlig abgestumpft ist, einen tiefen Eindruck machen. Für die Platoniker waren die Gestirne beseelte Wesen, und Plotin nannte sie „diese sichtbaren Götter". Über die Beseeltheit der Gestirne

[1]) De ver. rel. c. 37, § 68, T. I, 576, D.

[2]) Conf. III, c. 6, § 10, T. I, 65, D. sol et luna, pulcra opera tua.

[3]) De mor. Man. II, c. 8, § 13, T. I, 536, F. Sol iste cui genu flectitis, quo vere nihil inter visibilia pulcrius invenitur.

will Augustin sich nicht mit Bestimmtheit äußern. Er war augenscheinlich nicht abgeneigt, der platonischen Auffassung in irgend einer Form beizutreten, wagt aber kein entscheidendes Wort darüber auszusprechen, weil sich in den heiligen Schriften keine Stelle als Beleg dafür finden läßt.[1]) Unmöglich wäre es nicht, daß die Gestirne als Engel zu den himmlischen Heerscharen zu zählen sind.[2])

Überhaupt sind die Farben, das Licht und das Feuer für Augustin oft Gegenstand ästhetischer Bewunderung. Das irdische Feuer — denn es gibt auch ein Feuer, das oberhalb der Luft ist und den Himmel bildet, von welchem himmlichen Feuer der Glanz der Gestirne herstammt[3]) — ist etwas, was unsere Bewunderung erwecken muß. Es strebt immer nach oben, denn, sagt Augustin, wenn man auch das brennende Ende einer Fackel nach unten kehrt, steigt doch die Flamme in die Höhe. Seinem strahlenden Glanz gemäß macht es den Stein weiß,[4]) in Widerspruch zu seiner eigenen schönen Farbe dagegen die meisten Gegenstände schwarz.[5]) Es gibt kaum etwas Schöneres als ein flammendes, loderndes, leuchtendes Feuer.[6]) Glänzende anmutige Farben sieht das Auge gern.[7]) Die Farbe aber ist an die Körper gebunden;[8]) selbst ist sie aber kein Körper, sondern nur

[1]) De gen. ad lit. II, c. 18, § 38, I, p. T. III, 110, D.

[2]) Enchirid. c. 58, § 15, T. VI, 160, B.

[3]) De gen. ad lit. II, c. 3, § 6, I, p. T. III, 101, B. C.

[4]) De civ. D. XXI, c. 7, § 2, T. VII, 473, E.

[5]) Ibid. XXI, c. 4, § 2, T. VII, 469, C. De ipso igne mira quis explicet, quo quaeque adusta nigrescunt, cum ipse sit lucidus; et pene omnia quae ambit et lambit, colore pulcherrimus decolorat, atque ex pruna fulgida carbonem teterrimum reddit?

[6]) Ibid. XII, c. 4, T. VII, 231, A. Quid enim est igne flammante, vigente, lucente pulcrius?

[7]) Conf. X, c. 34, § 51, T. I, 141, F.

[8]) Serm. 341, c. 6, § 7, V, 918, C. Ubi color, nisi in corporalibus?

eine körperliche Qualität, die vom Lichte abhängig ist.[1]) Wenn das Licht weggenommen wird, haben alle Körper dieselbe Farbe, oder richtiger, sie haben keine Farbe.[2]) Das Licht hat unter den Farben die erste Stelle (principatus) inne, es ist ihr Prinzip, es ist „die Königin der Farben“.[3]) Das Licht ist Gegenstand unseres Wohlgefallens, wenn es in Harmonie mit unseren Augen (oculis nostris congruit) steht, d. h. nicht zu stark, aber auch nicht zu schwach ist. Denn von einem allzu starken Glanz des Lichtes wenden wir uns ab, doch auch die Dunkelheit ist uns nicht angenehm. Diese, man möchte sagen unter physiologischem Gesichtswinkel gegebene Beurteilung des Wohlgefallens bei Gesichtswahrnehmungen, hat ihre Parallele auf dem Gebiete des Gehörs. Vor allzu starken Tönen schrecken wir zurück, ebenso wie wir ein schwaches Flüstern nicht lieben.[4]) Damit ist eine nicht unwichtige ästhetische Frage gestreift, der Unterschied zwischen Schönem und Angenehmem. Wenn wir über den Umstand hinwegsehen, den wir schon hervorgehoben und durch das eben gebrachte Zitat verdeutlicht haben, daß nämlich bei Augustin nur Auge und Ohr zu den ästhetischen Sinnen zählen, das, was die andern befriedigt, dagegen angenehm heißt, so kann man bei ihm auf dem Gebiete dessen, was wir durch Auge und Ohr empfangen, keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen

[1]) De magist. c. 3, § 5, T. I, 403, F. Aug. Num colorem corpus dicimus, an non potius quamdam corporis qualitatem? Ad. Ita est.

[2]) Serm. 341, c. 6, § 8, T. V, 918, D. Si auferatur (lux), unus est corporibus omnibus color; qui potius dicendus est nullus color.

[3]) Conf. X. c. 34, § 51, T. I, 141, F.

[4]) De mus. VI, c. 13, § 38, T. I, 394, D. M. Quid in ipsa luce visibili, quae omnium colorum habet principatum, nam et color nos delectat in corporum formis; quid ergo aliud in luce et coloribus, nisi quod nostris oculis congruit, appetimus? Etenim a nimio fulgore aversamur, et nimis obscura nolumus cernere, sicut etiam in sonis et a nimium sonantibus abhorremus, et quasi susurrantia non amamus.

Schönem und Angenehmem bemerken. Für ganz voreilig halten wir es, die entgegengesetzte Auffassung aus Augustins Behauptung herauszulesen, daß die Gegenstände uns gefallen, weil sie schön sind, und daß sie nicht schön seien, weil sie uns gefallen,[1]) mit anderen Worten, das Schöne ist Prinzip des Wohlgefallens und nicht umgekehrt. Die vorliegende Frage ist nämlich keine Frage nach Ursache und Wirkung, sondern eine nach zwei verschiedenen Ursachen, die dann wiederum zwei verschiedene Wirkungen haben würden. Im Gegenteil faßt Augustin gewöhnlich das Angenehme mit der eben erwähnten Einschränkung mit unter den Begriff des Schönen, und gerade dieser Umstand ist eine von den Ursachen der niedrigen Bewertung des sinnlich Schönen bei Augustin. Wir können auch von Augustin keine solche Unterscheidung verlangen, denn erst anderthalb Jahrtausende nach ihm wurde dieselbe klar formuliert.

Auch die organische Natur hat ihre Schönheit. Sie gehört zwar zu der untersten Stufe des Schönen (infima pulcritudo), aber in ihrer Art (suo genere) ist sie doch preisenswert. So lange Augustin keine vergleichende Beurteilung derselben mit andern Stufen des Schönen vornimmt, so lange er sich dieser sinnlichen Schönheit gegenüber ungefesselt fühlt und sie nicht unter dem Gesichtswinkel einer Gefahr betrachtet, die das Interesse an „höheren Dingen" abschwächen könnte, kann er sich auch dem Lobe der Schönheit sinnlicher Dinge hingeben. Bäume und Tiere sind auch Gottes Werke, und sie als der Verdammnis unterworfen (damnabilia) anzusehen, weil sie Mängeln wie Wandlung und Vergänglichkeit unterworfen sind, wäre lächerlich (ridiculum), da sie auf einen Wink des Schöpfers (nutu Creatoris) so geworden sind, wie sie sind.[2]) Wenn wir einen Baum

[1]) Vergl. § 8, S. 56.
[2]) De civ. D. XII, c. 4, T. VII, 230, E.

betrachten, so finden wir Schönheit in seinem Holze und seinen Ästen, in seinem Laub und seinen Früchten.[1]) Auch die Tierwelt hat ihre Schönheit. Interessant ist dabei eine Stelle, in der Augustin dem geringsten, dem unansehnlichsten aller Tiere, dem Wurm, ästhetisches Lob zollt. In Vergleich zu einem Menschen, mag er noch so unglücklich sein, ist ja ein Wurm ein Nichts, und doch, sagt Augustin, kann man sein Lob weitläufig abhandeln, wenn man seinen Farbenglanz und den symmetrischen, harmonischen Bau seiner Gestalt betrachtet. Zu dieser deutlich formalästhetischen Betrachtung des Gegenstandes kommt aber etwas hinzu, was im Gegenteil eine inhaltsästhetische Betrachtung vorspiegeln könnte. „Was soll ich denn", wir führen die Stelle wörtlich an, „von seiner (des Wurmes) Seele (de anima vegetante) sagen, die das belebende Prinzip des Leibes ist und ihn in regelmäßigem Rhythmus bewegt. Wie strebt sie nicht dem zu, was dem Tiere angemessen ist! Das ihr Feindselige überwindet sie oder meidet es, so gut sie kann. Wie bezieht sie nicht alles auf die Erhaltung des Leibes! Dadurch deutet sie viel augenscheinlicher als der Leib auf jene Einheit, die alle Wesen ins Dasein ruft."[2]) Man könnte diese Stelle so erklären, als wäre die Seele, die in den leiblichen Verhältnissen des Wurmes zum Ausdruck kommt, der eigentliche Gegenstand der ästhetischen Betrachtung. Gegen eine solche Ansicht muß eingewendet werden, daß es sich hier um zwei verschiedene Sachen handelt. Erst beurteilt Augustin den Leib des Wurmes, dann seine vegetative Seele „anima vegetans" (von Augustin auch mit dem Worte „vita" bezeichnet). Es handelt sich somit hier um eine Vergleichung dieser beiden Größen,

[1]) De gen. ad lit. V, c. 22, § 44, E. I, p. T. III, 148, A. Consideremus ergo cujuslibet arboris pulcritudinem in robore, ramis, frontibus, pomis.
[2]) De ver. rel., c. 41, § 77, T. I, 579, B.

nicht um eine Beurteilung der einen durch die andere. Bei einer solchen Vergleichung kann es ja keinem Zweifel unterliegen, welcher der verglichenen Gegenstände den Preis davonträgt. Jede Seele, auch wenn es sich um keine vernunftbegabte (anima rationalis) handelt, steht nämlich für Augustin stets höher in der Stufenfolge des Seienden als ein Körper. Dieser ist „näher dem Nichts“.[1]) Dasselbe gilt, wenn Augustin sagt, daß in einem schönen Leibe mehr das Leben (vita) gefällt, das bewegt, als die Formen, die bewegt werden.[2]) Wenn er aber zum Preise der Schönheit des Nachtigallengesanges behauptet, daß die Seele des Vogels nicht diese Schönheit hervorbringen könne, wäre dieselbe nicht auf unkörperliche Weise (incorporaliter) mit der Lebenskraft (vitali motu) ihm eingepflanzt,[3]) so hat er das Gebiet der Ästhetik verlassen und eine metaphysisch-psychologische Frage über das Verhältnis der Seele zum Leibe und seinen Funktionen aufgeworfen.

Die Schönheit der sichtbaren Schöpfung tritt uns somit überall in der Natur entgegen. „Wer vermöchte“, fragt Augustin in „De civitate Dei“, „wer vermöchte die Schönheit der Schöpfung mit Worten ausreichend zu schildern, die mannigfache und verschiedene Schönheit des Himmels, der Erde und des Meeres, die große Fülle und den wunderbaren Glanz des Lichtes, die Schönheit

[1]) De ver. rel. c. 11, § 22, T. I, 563, D. Corpus autem minus est quam vita quaelibet; quoniam quantulumcumque manet in specie, per vitam manet, sive qua unumquodque animal, sive qua universa mundi natura administratur. Corpus ergo magis subjacet morti et ideo vicinius est nihilo.

[2]) Ibid. c. 40, § 74, T. I, 578, C. . . . non tamen in eo (corpore formoso) plus placet forma quae movetur, quam vita quae movet.

[3]) De ver. rel. c. 42, § 97, T. I, 580, A. Deinde illud cogitandum est, quam numerosas, quam suaves sonorum pulcritudines verberatus aër trajiciat cantante luscinia, quas illius aviculae anima non tam libere cum liberet fabricaretur, nisi vitali motu incorporaliter haberet impressas.

der Sonne, des Mondes und der Gestirne, der grünen Wälder, der Farben und Düfte der Blumen, die Schönheit der vielen verschiedenen geschwätzigen und buntgefiederten Vögel, und der in ihrem Äußern so vielgestaltigen anderen Tiere?“ [1])

Auch für die rein landschaftliche Schönheit hat Augustin Sinn. Wir wollen in dieser Beziehung nur ein Beispiel geben, das wir gewählt haben, weil Augustin daran eine sehr interessante Bemerkung anknüpft. „Wer vermöchte,“ fragt Augustin, „die Schönheit des großartigen Schauspiels, wenn das Meer sich in verschiedenen Farben wie in Gewänder gekleidet und tausend Nuancen bald von grün, bald von purpurrot, bald von blau schimmert?“ Und weiter heißt es vom Meere: „Wie ergötzlich ist ferner nicht der Anblick desselben, wenn es sich im Sturme bewegt! Der Genuß dieses Anblicks ist für den bloßen Beschauer um so größer, als er nicht wie der zu Schiff Fahrende hin und her geworfen und erschüttert wird.“ [2]) Hier tritt nicht nur ein offener Sinn für die grandiose Schönheit — wir würden sagen Erhabenheit — des Meeres hervor, die angeführte Stelle zeigt auch, daß Augustin das Moment der persönlichen Sicherheit als psychologische Bedingung für den ästhetischen Genuß aufgestellt hat. Wenn somit das Auge für die Schönheit der Natur Augustin nicht gefehlt hat, so klingt doch der Grundton seiner Philosophie hindurch, wenn er in dem eben zitierten Kapitel von „De civitate Dei“ zu den angeführten Schilderungen hinzusetzt, daß dies alles Tröstungen für Elende und Verdammte, nicht Belohnungen für Selige seien.[3])

[1]) De civ. D. XXII, c. 24, § 5, T. VII, 521, E.

[2]) De civ. D. XXII, c. 24, § 5, T. VII, 521, E.

[3]) Ibid. 522 A. Et haec omnia miserorum sunt damnatorumque solatia, non praemia beatorum. Quae igitur illa sunt, si tot ac talia et tanta sunt ista?

§ 11.

Die Schönheit des menschlichen Leibes.

Ehe wir zu dem speziellen Thema dieses Paragraphen übergehen, sehen wir uns zu einer Vorbemerkung gezwungen, um von vornherein mögliche Mißverständnisse zu verhindern. Es handelt sich in diesem Paragraphen nicht um die Schönheit des Menschen, sondern um die Schönheit des menschlichen Leibes. Zwischen diesen beiden waltet, zum mindesten für Augustin, ein großer Unterschied ob. Man könnte sich ja denken, und tatsächlich werden solche Ansichten geäußert, einerseits, daß die Seele überhaupt keine „Schönheit“ haben kann, andrerseits, daß der Leib an und für sich auch keine Schönheit habe, daß vielmehr eine Schönheit desselben nur vorhanden sei, wenn ein geistiger Inhalt durch den Leib hindurch zum Vorschein komme. In letzterem Falle könnte man nicht mehr von einer selbständigen Formschönheit des Leibes sprechen. Dies tut aber Augustin, wie wir später sehen werden, und wir würden ihm unrecht tun, wenn wir die Schönheit des menschlichen Leibes mit der des ganzen Menschen verwechselten. Wenn es sich um den ganzen Menschen handelt, so ist nicht nur von einer sinnlichen, sondern auch von einer geistigen Schönheit die Rede. Sobald aber Augustin sinnliche und geistige Schönheit zusammenstellt, sinkt der Wert der ersteren so sehr, daß sie fast zu verschwinden scheint. Wir wollen aber nun untersuchen, ob Augustin dem menschlichen Leib Schönheit zugesprochen hat und zutreffendenfalls bestimmen, welches das Wesen dieser Schönheit ist, und ob dieses mit den schon angegebenen allgemeinen Bestimmungen des sinnlich Schönen übereinstimmt.

Es ist schon hervorgehoben worden, daß Augustin oft die (sinnliche) Schönheit gerade am menschlichen

Leibe demonstriert. Sobald er nicht den Körper mit der Seele vergleicht, äußert er sich nicht geringschätzig über ihn, und er verwahrt sich ausdrücklich gegen die von den Platonikern und besonders von den Manichäern vertretene Ansicht, daß (dies alles nach Augustin) alle sündhaften Regungen der Seele im Leibe wurzeln.[1]) Der Körper sei vielmehr ein vorzügliches Werkzeug für die vernünftige Seele; seine Schönheit, seine äußere Gestalt und sein innerer Bau bieten sich durch die Sinne und die Glieder der Seele zum Dienste an.[2]) Obwohl der Mensch vor allem durch den „Funken der Vernunft“ (scintilla rationis) zum Ebenbild Gottes (imago Dei) gemacht ist,[3]) wird er doch auch durch seine aufrechte, „zum Himmel gerichtete“ Gestalt, wodurch der menschliche Körper sich von dem des vernunftlosen Tieres unterscheidet, das „zur Erde gebückt“ ist, daran erinnert, auf das zu sinnen, was oben ist.[4]) In Anbetracht dieser aufrechten Haltung könnte man behaupten, daß auch der menschliche Leib zum Ebenbild Gottes geschaffen ist. Hierin erblickt Augustin somit etwas Symbolisches.[5]) Zwei Umstände sind es, die bei der Erschaffung des menschlichen Leibes in Betracht gezogen sind: die Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit (utilitas) und die Schönheit. Welcher dieser beiden ist aber am meisten berücksichtigt worden? Augustin beantwortet diese Frage entschieden zugunsten der Schönheit, und er versucht eine sehr originelle Beweisführung, die zwar moderner naturwissenschaftlicher Kritik

[1]) De civ. D. XIV, c. 5, T. VII, 268.

[2]) Ibid. XXII, c. 24, § 4, T. VII, 521, A. Nonne ita sunt in eo loca sensuum et cetera membra disposita, speciesque ipsa ac figura et statura totius corporis ita modificata, ut ad ministerium animae rationalis se indicet factum?

[3]) Ibid. XXII, c. 24, § 2, T. VII, 519, F. u. ö.

[4]) De civ. D. XXII, c. 24, § 4, T. VII, 521, A.

[5]) De gen. ad lit. l. imp. c. 16, § 60, l, p. T. III, 86, E. Nisi forte quod ad intuendum caelum figura humani corporis erecta est, valet aliquid etiam ut corpus ipsum ad similitudinem Dei factum credatur.

nicht standhalten kann, die ihm aber überzeugend erschien. Sicherlich, so argumentiert Augustin, hat alles, was am Leibe einen praktischen Zweck hat, auch seine Schönheit. Das umgekehrte Verhältnis aber, daß alles Schöne am Leibe auch nützlich wäre, ist nicht der Fall. Als Beweis dafür führt Augustin die männlichen Brustwarzen und den männlichen Bart an. Die weiblichen Brüste dienen zur Ernährung der Säuglinge, die männlichen dagegen haben nur einen ästhetischen Zweck. Bezüglich des männlichen Bartes bestreitet Augustin die Behauptung, daß derselbe dem Manne zum Schutz gegeben werde durch den Hinweis auf das glatte Gesicht der Frau, denn für das schwache Geschlecht wäre ein solcher Schutz viel passender gewesen, wenn nur auf die Nützlichkeit bei Erschaffung des menschlichen Leibes Rücksicht genommen worden wäre.[1] Daß Gott sich bei der Schöpfung nicht einer solchen Nachlässigkeit schuldig gemacht hat, ist für Augustin selbstverständlich. Also: erst die Schönheit, dann die Nützlichkeit. Wie diese Ansicht mit seiner Auffassung von der Auferstehung der Leiber zusammenhängt, werden wir später sehen.[2]

[1]) De civ. XXII, c. 24, § 4, T. VII, 521, B. C. Quamquam et detractis necessitatibus operandi, ita omnium partium congruentia numerosa sit, et pulcra sibi parilitate respondeat, ut nescias utrum in eo condendo major sit utilitatis habita ratio quam decoris . . . Sunt vero quaedam ita posita in corpore, ut tantummodo decorem habeant, non et usum: sicut habet pectus virile mammillas, sicut facies barbam, quam non esse munimento, sed virili ornamento, indicant purae facies feminarum, quas utique infirmiores muniri tutius conveniret.

Serm. 243, c. 7, § 6, T. V, 707, D. Barbae quis usus, nisi sola est pulcritudo? Quare Deus barbam creavit in homine? Speciem video, usum non quaero. Apparet feminae quare habeant ubera, utique ut parvulos lactent: mammillas viri quare habent? Interroga usum, nullus est: interroga speciem, decet mammillatum pectus et viros. Virili pectori mammillas detrahe, et vide quamtam pulcritudinem demseris, quantam ingesseris foeditatem.

[2]) Vergl. § 12, S. 95.

Dieser Gedankengang ist nicht nur interessant, weil er eine hohe Schätzung der sinnlichen Schönheit — selbstverständlich nur im Vergleich mit andern sinnlichen Qualitäten — zeigt, sondern weil er auch unseres Erachtens den besten Beweis dafür liefert, daß Augustin einen Unterschied zwischen Schönem und Nützlichem macht. Das Nützliche ist am nächsten mit dem an sich Guten (honestum) verwandt, von welchen es sich aber doch deutlich unterscheidet. Dieses wird um „seines selbst willen erstrebt"; das Streben nach jenem wird auf etwas anderes zurückgeführt.[1]) Dieser Unterschied führt mit sich, daß Augustin das Nützliche mit der göttlichen Vorsehung (divina probidentia) in Zusammenhang bringt, das an sich Gute hingegen mit der intelligiblen Schönheit.[2])

Obwohl Augustin die Ursache der Sünde nicht in den Leib verlegt, sondern in den Mißbrauch des dem Menschen gegebenen freien Willens, so ist doch durch die Sünde eine wesentliche Veränderung mit dem Körper vor sich gegangen. Der Tod ist ja die Strafe der Sünde, eine Ansicht, die Augustin besonders gegen die Pelagianer und ihren Vertreter Julian, der den Körper unabhängig von der Sünde als dem Tode unterworfen ansah, aufrecht erhalten hat,[3]) und die auch seitdem christliches Dogma gewesen ist. Vor dem Sündenfall war der Körper nicht vergänglich (corruptibilis);[4]) er war eine Zierde (orna-

[1]) De div. quaest. oct.-trib. Quaest. 30, T. VI, 6, E. Quamquam enim omne honestum utile, et omne utile honestum esse subtiliter defendi queat: tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur, quod propter se ipsum expetendum est, utili autem quod ad aliud aliquid referendum est.

[2]) Ibid. T. VI, 6, F. Honestatem voco intellibilem pulcritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus; utilitatem autem, divinam providentiam.

[3]) Ob. imp. c. Julian. III, c. 156, T. X, 824, A.

[4]) De catechiz. rud. c. 18, § 29, T. VI, 205, F. Quando quidem (homines ante peccatum) nec corruptibilia corpora tunc habebant, antequam eos mortalitas invaderet poena peccati.

mentum), durch die Sünde ist er zum Fallstrick für die Seele geworden.[1]) Und doch hat der Körper seine Schönheit, und wenn er gelobt wird, so ist es seine Schönheit, die ihm Lob erworben hat.[2])

Welche sind nun die Merkmale dieser Schönheit? Nicht die Größe (non in mole) macht sie aus, das zeigt das schon gegebene Beispiel von der abrasierten Braue des einen Auges.[3]) Sie besteht vielmehr „in der harmonischen Symmetrie (congruentia) der Teile, verbunden mit einer gewissen Anmut (suavitas) der Farbe". Genau in denselben Worten äußert sich Augustin zweimal über die leibliche Schönheit.[4]) Man kann deshalb annehmen, daß es sich hier um keine zufällige Äußerung, sondern um eine bewußte Definition handelt. Noch deutlicher wird uns, was Augustin unter einer harmonischen Symmetrie hinsichtlich der leiblichen Schönheit versteht, wenn wir seine Definition der negativen Schönheit, d. h. der Häßlichkeit des Leibes betrachten. Diese Definition ist nichts anderes als eine Umkehrung derjenigen der Schönheit. Die Häßlichkeit des Leibes (deformitas) besteht nämlich nach Augustin in „incongruentia partium".[5]) Weiter zeigt er, wie sich der Mangel der Eigenschaften äußert, die in erster Linie das Wesen der leiblichen Schönheit ausmachen. Dieser Mangel an harmonischer Symmetrie der Teile kann sich auf drei verschiedene Weisen zeigen.

[1]) Enar. in Ps. 145, § 17, T. IV, 1219, A. Corpus nostrum ornamentum nobis fuit: peccavimus, et compedes inde accepimus.

[2]) Epist. III. (Nebridio) § 4, T. II, 4, E. Quid laudant in corpore? nihil aliud video quam pulcritudinem.

[3]) Vergl. § 8, S. 60.

[4]) Epist. III. (Nebridio) § 4, T. II, 4, E. Quid est corporis pulcritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate. De civ. D. XXII, c. 19, § 2, T. VII, 514, E. Omnis enim corporis pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.

[5]) De civ. D. XXII, c. 19 § 2, T. VII, 514, F. Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium.

Entweder ist ein Teil zu groß, oder er ist zu klein, oder er ist unregelmäßig gewachsen (pravus).[1]) So besteht eine Mißgeburt, hinsichtlich der Form, darin, daß sie etwas zu viel oder zu wenig hat oder allzugroße Unförmigkeit aufweist.[2]) Was hingegen „die anmutige Farbe" betrifft, die das zweite Merkmal der leiblichen Schönheit bildet, so haben wir schon hervorgehoben, welche Rolle die Farbe in Augustins Lehre vom Schönen spielt.[3]) Unter diesem Merkmal ist wohl nicht eine oder einige besondere Hautfarben zu verstehen, die von dem Betrachter von vornherein als anmutig anerkannt werden, sondern vielmehr die uns ansprechende Farbe, die das Leben über jeden menschlichen Leib ausgießt.

Somit besteht die leibliche Schönheit in einer „congruentia partium", also in einer harmonischen Symmetrie, Übereinstimmung oder Zusammenlaufen der Teile, wozu die Farbe des Lebens hinzutreten muß. Die Teile des Leibes müssen zusammenlaufen, d. h. sie müssen zu einem gemeinsamen Ziel hinstreben, das dann das Ideal des Leibes hinsichtlich der Schönheit bildet. Die Teile müssen sozusagen zu einem harmonischen Akkord abgestimmt sein, der dann noch einer bestimmten Klangfarbe bedarf. Wenn aber — diese Vergleichung der leiblichen Schönheit mit der musikalischen Harmonie stammt von Augustin selbst — die Saiten der Cither alle gleichgestimmt sind, so kommt keine Harmonie zustande. Dazu gehören verschiedene Töne, die aber nicht willkürlich verschieden sein dürfen, sondern von einer Vernunft — wir würden sagen Idee — beherrscht werden müssen,[4]) so darf kein

[1]) De civ. D. XXII, c. 19, § 2, T. VII, 514, E. Ubi autem non est partium congruentia, aut ideo quid offendit, quia pravum est, aut ideo quia parum, aut ideo quia nimium.

[2]) Enchirid. c. 87, § 23, T. VI, 168, B.

[3]) Vergl. § 9, S. 76.

[4]) Serm. 243, c. 4, § 4, T. V, 706, E. Quis enim novit, quemadmodum sibi invicem connexa sint membra, et quibus numeris coaptata?

Teil des Körpers zu etwas hinstreben, was mit dem Streben eines andern Teiles in Streit läge. Der Leib muß also, um schön zu sein, von einer einheitlichen Idee beherrscht werden, die in seiner Form ihren Ausdruck gewinnt. Diese Offenbarung der Schönheit ist objektiv genommen mit Beziehung auf den Leib nur ein Schatten (falsa). Die wirkliche wahre Offenbarung des Schönen findet sich im Geiste, genauer in der Vernunft und im Verstande (mente et intelligentia).[1] Eine solche Deutung wird durch die vollständig platonische Behauptung Augustins zu Anfang desselben Briefes unterstützt, aus dem die Belege für das eben Ausgeführte entnommen sind, daß nämlich die von uns mit dem Auge wahrgenommenen runden und viereckigen Figuren weit von denen entfernt sind, die der Geist schaut.[2] Im Geiste wird der wahre Kreis, das wahre Quadrat geschaut, und die, welche in den sinnlichen Dingen vorhanden sind, erkennen wir nur als unvollkommene Ausdrücke derselben Formen. Im Leibe lieben wir nichts anderes als die Schönheit und wenn nun diese Schönheit in höherem Maße im Geiste vorhanden ist, müssen wir folglich mehr den Geist als den Leib lieben. Da die Schönheit im Geiste eine wahre Schönheit ist, so ist sie für Augustin eo ipso eine Wahrheit und als solche ein Teil der ewigen

Unde vocatur etiam harmonia; quod verbum dictum est de Musica: ubi videmus certe in cithara nervos distentos. Si omnes nervi similiter sonent, nulla est cantilina. Diversa distentio diversos edit sonos: sed diversi soni ratione conjuncti pariunt non videntibus pulcritudinem, sed audientibus suavitatem.

[1]) Epist. III. (Nebridio) § 4, T. II, 4, E. Haec forma ubi vera melior, an ubi falsa? quis dubitet ubi vera est, esse meliorem? Ubi ergo vera est? in animo scilicet. Animus igitur magis amandus est quam corpus. Sed in qua parte animi ista est veritas? in mente atque intelligentia.

[2]) Ibid. T. II, 3, F. aut quasi rotunda et quasi quadra ea quae videmus, cum longe ab eis absint quae paucorum animus videt.

unwandelbaren Wahrheit.[1]) Auf diese Betrachtung gründet dann Augustin einen interessanten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. —

Die körperliche Schönheit des Menschen ist aber ein wandelbares Gut. Während Gott durch sein ewiges Wirken bewirkt, daß aus dem Embryo der schöne menschliche Leib entsteht,[2]) werden wir durch die Vergänglichkeit dieser Schönheit an unsere Pflicht erinnert, etwas Unwandelbares aufzusuchen.[3])

Die körperliche Schönheit ist nicht die wahre Schönheit des Menschen, diese ist vielmehr in der Seele zu suchen. Durch den Besitz seelischer Schönheit, die in Gerechtigkeit, Tugend und Weisheit besteht, und somit ethischer Natur ist, ist der Mensch immer schön, auch wenn sein Körper häßlich wäre.[4]) Ja die körperliche Schönheit verglichen mit der seelischen ist geradezu etwas Häßliches. Wenn der innerlich wiedergeborene Mensch den äußeren Menschen anschaut, findet er ihn häßlich im Vergleich zu sich selbst.[5]) Der Mensch hinwiederum, der eine häßliche (deformis) Seele neben einem schönen Körper besitzt, ist mehr zu beklagen, als wenn er auch einen häßlichen Körper hätte.[6]) — Gott hat die leibliche Schönheit auch dem Schlechten gegeben, damit sie dem Guten nicht als ein hohes Gut erschiene.[7]) Ja die leib-

[1]) Vergl. S. 18, N. 2.

[2]) De civ. D. XXII, c. 24, § 2, 519, E.

[3]) De ver. rel., c. 40, § 75, T. I, 578, D.

[4]) De trin. VIII, c. 6, § 9, T. VIII, 618, B. Est enim quaedam pulcritudo animi justitia, qua pulcri sunt homines, plerique etiam qui corpore distorti atque deformes sunt. Sicut autem animus non videtur oculis, ita nec pulcritudo ejus.

[5]) De ver. rel., c. 40, § 74, T. I, 578, B.

[6]) De doct. chr. IV, c. 28, § 61, I, p. T. III, 68, E. Sicut autem cujus pulcrum corpus et deformis est animus, magis dolendus est, quam si deforme haberet et corpus.

[7]) De civ. D. XV, c. 22, T. VII, 307, D.

liche Schönheit ist unter Umständen eine große Gefahr, war sie es ja doch, die die „Kinder des Gottesstaates" verführte, sich mit den „Töchtern des irdischen Staates" zu verbinden und dadurch die Vermengung der beiden Reiche verursachte.[1])

---

§ 12.

Die Schönheit der Auferstehungsleiber.

Obwohl der Leib Wandlungen und schließlich dem Tod unterworfen ist, bedeutet der Tod nicht die vollständige Vernichtung des menschlichen Körpers als solchen. Nicht „ein Haar des Hauptes" wird verloren gehen, und der Leib vom Tode auferstehen. Wir halten ein näheres Eingehen auf das christliche Dogma von der Auferstehung des Fleisches ebensowenig wie eine Kritik desselben für angebracht. Nur die ästhetische Seite dieser Lehre, sowie Augustin sie aufgefaßt hat, wollen wir hervorheben; denn diese Schönheit der Auferstehungsleiber ist für die Augustinische Ästhetik von Bedeutung, ist sie doch schließlich die einzige Schönheit sinnlicher Art, die einen wirklichen Wert hat. Um aber zu zeigen, daß dieselbe tatsächlich von Augustin als eine sinnliche Schönheit aufgefaßt wurde, müssen wir einige Bemerkungen vorausschicken.[2])

Es ist ganz unzweifelhaft, daß Augustin sich die Auferstehungsleiber sinnlich vorstellte. Wie große Bedeutung diese Lehre für sein persönliches religiöses Leben gehabt hat, mag dahingestellt bleiben; ob sie vielleicht

[1]) De civ. D. XV, c. 22, T. VII, 307, D.

[2]) Das 22. Buch des „de civitate Dei" behandelt ausführlich diese Frage. Auch Enchirid, c. 84—92, T. VI . . Serm 240—242 „De resurrectione corporum, contra Gentiles" u. ö.

nur eine Konzession gewesen ist, die Augustin dem vulgären Christentum gemacht hat, auch über diese Frage wollen wir uns jedes Urteils enthalten. Soviel steht fest: nach außen hin hat Augustin diese Lehre vertreten und verteidigt, hat sie sogar als ein sehr wichtiges christliches Dogma angesehen. Mit welchen Schwierigkeiten sie verbunden war, war ihm bewußt, und er gibt zu, daß alle damit im Zusammenhang stehenden Fragen nicht zu lösen sind.[1]) In der „Ewigkeit der Leiber" (aeternitas corporum) glaubte jeder „Mantelträger" den verwundbaren Punkt des Christentums zu finden, wenn er einen Angriff gegen dasselbe unternehmen wollte.[2]) Aber die Auferstehung des Leibes ist für die vollkommene Glückseligkeit der Seele notwendig.[3])

Welcher Unterschied zwischen der Unverweslichkeit der Auferstehungsleiber der Verdammten und der der Heiligen obwaltet, wie die der ersteren im ewigen Feuer brennen können, ohne verzehrt zu werden, wie sie Schmerz empfinden, ohne doch sterben zu können, wie die der letzteren dagegen vom Schmerz der Verwesung gänzlich befreit sind,[4]) und andere solche Fragen sind für unsere Zwecke von geringer Bedeutung. Eine ästhetische Betrachtung der Auferstehungsleiber der Verdammten scheint Augustin weniger interessiert zu haben. Er will sich, sagt er einmal, nicht mit der Untersuchung abquälen, ob die Verdammten mit allen Makeln und Mißgestaltungen, allen Verkrümmungen und Unförmigkeiten auferstehen werden, die ihre Glieder einst trugen. Denn die ungewisse Gestalt oder Schönheit (incerta habitudo vel pulcritudo) derer, denen die ewige Verdammnis gewiß ist, soll den

[1]) Enchirid. c. 84, § 23, T. VI, 167, E.

[2]) De civ. D. XIII, c. 16, § 2, VII, 255, D.

[3]) De gen. ad lit. XII, c. 35, § 68, I, p. T. III, 241, E, F.

[4]) Epist. 205 (Consentio) § 14, T. II, 587, D. Enchir. § 23, c. 92, T. VI, 169, D. u. ö.

Gläubigen in seinem Nachdenken über künftige Dinge nicht aufhalten.[1]) Es wird sich also im Folgenden hauptsächlich um das Äußere und die Schönheit der Auferstehungsleiber der Gläubigen handeln; denn die Umwandlung in ästhetischer Hinsicht, die dem Leib bei der Auferstehung vergönnt ist, scheint Augustin als einen spezifischen Vorzug der Auferstehungsleiber der Gläubigen betrachtet zu haben.

Wie die Körper der Gläubigen nach der Auferstehung beschaffen sein werden, ist Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen bei Augustin. Er wird himmlisch (caeleste) gleich dem der Engel (angelicum),[2]) geistig (spiritale) sein.[3]) Obwohl er kein Bedürfnis nach Speise hat, wird er gleichwohl solche zu sich nehmen können, denn sonst wäre sein Glück nicht vollständig (imperfectae felicitatis erit).[4]) Er wird seine Sterblichkeit und Vergänglichkeit abwerfen, ohne doch aufzuhören, Körper zu sein. Er wird durch die Auferstehung keineswegs ein geistiges Wesen (spiritus) denn dann würde ja — diese Konsequenzen hat Augustin selbst gezogen — die Substanz des Geistes verdoppelt werden, oder es würde, wenn der Geist gewordene Körper vollständig in den Geist aufginge, ohne daß mit diesem eine Veränderung stattfände, dies dasselbe sein, als wenn der Körper vollständig untergegangen wäre.[5]) Alles, was von dem Körper, sei es im Leben, sei es nach dem Tode verloren gegangen ist, wird zusammen mit dem, was in dem Grab zurückgeblieben ist, in einen neuen geistigen Leib (corpus spiritale) umgewandelt. Aber wie „geistig“ auch der Leib wird, hört er doch nicht auf „Fleisch“ (caro) zu sein, dies be-

[1]) Enchirid. § 23, c. 92, T. VI, 169, C.
[2]) De agon. chr. c. 32, § 34, T. VI, 120, F.
[3]) Serm. 242, § 11, T. V, 705, A.
[4]) Epist. 102, quaest. I, § 6, T. II, 209, A.
[5]) Epist. 147, c. 22, § 51, T. II, 375, B.

tont Augustin mehrmals ausdrücklich.[1]) Der Leib ist, trotz all seiner Geistigkeit doch körperlich (corporeus).[2]) Augustin hält es überhaupt für unmöglich, daß etwas Sinnliches in eine unsinnliche Natur (natura incorporea) übergehen könnte.[3]) Wie diese geistige Körperlichkeit nach Augustin oder nach der christlichen Lehre überhaupt zu denken ist, darüber mögen die Theologen gelehrte Auseinandersetzungen geben. Für unsere Zwecke genügt es festgestellt zu haben, daß nach Augustin die Auferstehungsleiber der Heiligen nicht als intelligible Größen aufzufassen sind. Ihre Geistigkeit, die Augustin so oft betont, ist nichts anderes als eine höhere Art von Sinnlichkeit, aber immerhin doch eine Sinnlichkeit. Ihre Vorzüge vor den zeitlichen Leibern sind ihre Unverweslichkeit, Unsterblichkeit und Schönheit. Gerade ihre Unsterblichkeit scheint Augustin bestimmt zu haben, dieselben geistig zu nennen.[4]) Ihre Schönheit, die uns von ihren Eigenschaften allein interessiert, ist also als eine sinnliche und zwar die höchste sinnliche Schönheit aufzufassen.

Wie auch das Schicksal des Leibes nach dem Tode sein mag, so kehrt seine Materie bei der Auferstehung „zu gegebenem Zeitpunkte“ zu der Seele zurück, ohne daß von ihr etwas verloren gegangen wäre.[5]) Dabei wird nicht nur der alte Leib wieder hergestellt und in einen „verklärten“[6]) Leib verwandelt, sondern alle Fehler und Häßlichkeiten (vitia et deformitates), die ihn vielleicht in

[1]) De civ. D. XXII, c. 21, T. VII, 516, C. Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus.
[2]) Ibid. c. 4, T. VII, 497, B. . . . corpora, licet terrena, sedibus quamvis caelestibus, tamen corporeis sublimari.
[3]) De gen. ad lit. VII, c. 12, § 19, T. VI, 163, F.
[4]) Epist. 205 (Consentio), § 10, T. II, 586, D.
[5]) Enchirid. c. 88, § 23, T. VI, 168, D.
[6]) Mit diesem Worte wird gewöhnlich „spiritale“ wiedergegeben, was zur Vermeidung von Mißverständnissen zweckmäßig erscheint.

diesem Leben verunstaltet haben, werden beseitigt. Diese ästhetische Seite des Umwandlungsprozesses scheint für Augustin sehr wichtig gewesen zu sein, denn bei Behandlung dieser Fragen betont er sie immer und immer wieder.[1]) Dabei ist Gott wie ein Künstler tätig, der die im Gusse mißlungene Bildsäule einschmilzt und sie aus demselben Metall, also unbeschadet der Integrität der Substanz, wieder herstellt, nun aber schön und ohne Fehl.[2]) Da nun auch Mißgeburten (monstra) zu der ewigen Glückseligkeit auferstehen können, ist es für Augustin klar, daß sie dies nicht mit allen ihren (leiblichen) Fehlern und Häßlichkeiten tun können, sondern in eine regelmäßige Menschengestalt (ad humanae naturae figuram) umgewandelt werden müssen. Denn die Fehler des Leibes werden nicht auferstehen.[3]) Viele Glieder (multa membra) werden im künftigen Leben ihre praktische Bedeutung verloren haben, aber Schönheit wird keins von ihnen entbehren.[4]) Sie werden da sein, um beschaut (ad speciem), nicht um gebraucht (non ad usum) zu werden. Sie sollen die Schönheit hervorheben, ohne daß sie irgend welchen praktischen Zweck erfüllen. Dadurch, daß sie keinen praktischen Zwecken dienen, werden sie aber doch nicht unschön (indecora);[5]) eine interessante Bestimmung, die wiederum zeigt, welchen großen Unterschied Augustin zwischen dem Nützlichen und Schönen macht.[6]) Sogar

[1]) De civ. D. XXII, c. 19, § 1, ibid. § 2, Serm. 240, § 3, ibid. § 5, Enchirid. c. 91 u. ö.

[2]) De civ. D. XXII, c. 19, § 1, T. VII, 514, D. Enchirid. c. 89, § 23, T. VI, 168, D. u. ö.

[3]) Serm. 242, c. 2, § 3, T. V, 703, C. . . . Respondemus, non resurgent vitia.

[4]) Ibid. 243, c. 8, § 7, T. V, 707, E . . . multorum membrorum ibi usum non futurum, sed decus nullius defuturum.

[5]) Ibid. c. 4, § 4, T. V, 706, E. Cetera ergo membra nostra erunt ad speciem, non ad usum; ad commendationen pulcritudinis, non ad indigentiam necessitatis. Numquid quia vacabunt, ideo indecora erunt?

[6]) Vergl. § 11, S. 83—85.

die Geschlechtsglieder — für Augustin ist alles, was zum Geschlechtsleben gehört, etwas durchaus sündiges[1]) — werden nicht mehr „schändlich" (pudenda) sein. Die weiblichen Glieder werden nicht mehr die Begehrlichkeit erwecken, sie werden auch nicht dem alten Gebrauch, sondern einer neuen Schönheit (decori novo) angepaßt werden. Die Auferstehungsleiber erhalten die Größe, die sie beim Eintritt in das Jünglingsalter — also in das nach antiker Auffassung schönste Menschenalter — hatten oder gehabt haben würden, und die Glieder werden im Verhältnis der schönsten harmonischen Symmetrie zu einander stehen.[2]) Ihre Farbe wird überaus schön sein, denn die Gerechten werden „leuchten wie Sonnen im Reiche ihres Vaters".[3]) Daß Augustin dies nicht in allegorischer Bedeutung sagt, zeigt die in demselben Kapitel unmittelbar folgende Auseinandersetzung über die Lichtglorie am Leibe Christi. In diesem Zusammenhange erhalten wir auch Antwort auf die noch unbeantwortete Frage, warum bei der Schöpfung des menschlichen Leibes mehr Rücksicht auf die Schönheit als auf die Nützlichkeit genommen wurde:[4]) deshalb nämlich, weil nach der Auferstehung ja die meisten Glieder des Körpers gar keinen praktischen, sondern nur noch ästhetischen Zwecken dienen

[1]) Vergl. Eucken, Lebensanschauungen, S. 222. „Bei solcher Annahme sucht Augustin die Sünde vornehmlich in der geschlechtlichen Sphäre und verficht die Meinung, daß die „Zeugungslust Sünde sei, und daß die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer natura vitiata erkläre" (Harnack).

[2]) De civ. D. XXII, c. 20, § 3, 516, A. In resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habeat corporum magnitudo, quas habebat perficiendae sive perfectae cujusque indita corpori ratio juventutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore servato. Quod decus ut servetur, si aliquid demtum fuerit indecenti alicui granditati in parte aliqua constitutae, quod per totum spargatur, ut neque id pereat, et congruentia partium ubique teneatur.

[3]) De civ. D. XXII, c. 19, § 2, T. VII, 514, F. (nach Matth. 13, 41).

[4]) Vergl. § 11, S. 84.

werden. Die praktischen Zwecke dauern also nur zeitlich, die ästhetischen dagegen ewig. Jene sind etwas bald vorübergehendes, in alle Ewigkeit dagegen werden die Gläubigen „allein der gegenseitigen Schönheit ohne alle Begehrlichkeit genießen".[1]) Mit der Auferstehung erhalten die ästhetischen Vorzüge des Leibes Ewigkeitswert.

Alle bis jetzt gegebenen Bestimmungen der Schönheit der Auferstehungsleiber entsprechen vollkommen denjenigen, welche wir als wesentlich für die sinnliche Schönheit überhaupt und die der irdischen Leiber im besonderen kennen gelernt haben. Sogar das Merkmal der anmutigen Farbe fehlt nicht. Auch die Schönheit der verklärten Leiber ist in ganz bestimmten formalen Verhältnissen derselben zu suchen, und gerade in ihnen finden die formalästhetischen Anforderungen, die Augustin an einen sinnlichen Gegenstand stellt, um ihn als schön anzuerkennen, ihren höchsten, ihren vollkommenen Ausdruck. Sie bezeugen also den Gipfelpunkt seiner Formalästhetik. Daß wir uns doch, obwohl der „geistige" Leib „körperlich" ist, auf Grenzgebieten zwischen der sinnlichen und der geistigen Welt befinden, zeigen die inhaltsästhetischen Tendenzen, die man bei Augustin hinsichtlich der Auferstehungsleiber findet und die wir im folgenden ins Auge fassen wollen.

Wir haben schon gesehen, wie Augustin hypothetisch eine inhaltliche Schönheit in den Eingeweiden, Adern und Nerven des menschlichen Leibes findet[2]) er stößt aber dabei auf eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit. Diese Schwierigkeit ist nun hinsichtlich der Auferstehungsleiber beseitigt. Im künftigen Leben wird nämlich die Vernunft der Zusammenfügung der Glieder

[1]) De civ. D. XII. c. 24, § 4, T. VII, 521, D. Transitura est quippe necessitas, tempusque venturum quando sola invicem pulcritudine sine ulla libidine perfruamur.

[2]) Vergl. § 9, S. 70—72.

offenbar, und diese Vernunft wird jeder sichtbaren Schönheit vorgezogen.[1]) Die jetzt noch verborgene Harmonie der am Leibe vorhandenen Verhältnisse wird dann nicht mehr verborgen sein. Sie werden gerade diese vernunftgemäße Schönheit (pulcritudo rationabilis) bilden, die gleichwie die sinnliche Schönheit am Leibe vorhanden sein, derselben aber vorgezogen werden wird. Das Entzücken über diese vernunftgemäße Schönheit wird den vernünftigen Geist (mens rationalis) zum Lobpreisen des erhabenen Schöpfers entflammen.[2])

Eine noch deutlichere, bewußte Konzession macht Augustin der Inhaltsästhetik in der Frage vom Aussehen der Auferstehungsleiber der Märtyrer. Die Narben der Wunden, die sie für Christi Namen erduldeten, werden wir vielleicht — Augustin behauptet es nicht mit Sicherheit — im künftigen Leben sehen. Um dies mit der früher so deutlich und ausführlich ausgesprochenen formalästhetischen Betrachtungsweise der Auferstehungsleiber vereinigen zu können, müssen besondere Gründe hervorgeholt werden. So hören wir, daß sie, obwohl am Leibe befindlich, doch keine Schönheit des Leibes (pulcritudo corporis), sondern eine Schönheit der Tugend und des Heldenmutes (pulcritudo virtutis) bilden. Darum sind sie auch nicht etwas Häßliches (deformitas), sondern eine Zierde (dignitas). Diese Male sind also formal genommen

[1]) Serm. 243, c. 4, § 4, T. V, 706, E. Istam rationem quisquis in membris humanis didicerit, tantum miratur, tantum delectatur, ut omni visibili pulcritudini ista ratio ab intelligentibus praeferatur. Modo eam nescimus; sed tunc sciemus: non quia nudabuntur, sed quia etiam cooperta latere non poterunt.

[2]) De civ. D. XXII, c. 30, § 1, T. VII, 528, A. Omnes quippe illi, de quibus jam sum locutus (De civ. D. XXII, c. 24, § 4, angeführt S. 71) qui nunc latent, harmoniae corporalis numeri non latebunt, intrinsecus et extrinsecus per corporis cuncta dispositi; et cum ceteris rebus, quae ibi magnae atque mirabiles videbuntur, rationales mentes in tanti artificis laudem rationabilis pulcritudinis delectatione succendent.

keine Schönheiten, sie werden aber durch den geistigen Inhalt, den sie darstellen, große, ja noch größere Schönheiten als die formalen. Allzu weit will jedoch Augustin in dieser Beziehung nicht gehen. Wenn etliche Glieder bis zur Verstümmelung zerschlagen oder zerschnitten worden sind, werden sie doch vollständig wiederhergestellt. Die Narben werden als Zeugen des Heldenmutes genügen![1] Diese ganze Betrachtung, nicht weniger die Begründung dessen, was er der Inhaltsästhetik einräumt, als auch die Einschränkungen derselben, zeigt welcher Formalästhetiker, zum mindesten auf dem Gebiete des Sinnlichen, Augustin im Grunde ist.

Aus dem Gesagten wird schon hervorgehen, von welcher Wichtigkeit für Augustin die ästhetische Seite des Umwandlungsprozesses ist, dem die Leiber der Heiligen bei der Auferstehung unterzogen werden. Ja, diese ästhetische Seite scheint nicht selten die metaphysische in den Hintergrund zu schieben; immer bleibt sie aber derselben ebenbürtig. Hier ist also ein Punkt, in dem Ästhetik und Metaphysik zusammenfließen, um Aufklärung in einer wichtigen religiösen Frage zu geben, und somit gleichzeitig den reflektierenden wie den künstlerisch empfindenden Augustin zu befriedigen.

[1]) De civ. D. XXII, c. 19, § 3, T. VII, 515, B. Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit, et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulcritudo fulgebit . . . . Sed si hoc decebit in illo novo saeculo, ut indicia gloriosorum vulnerum in illa immortali carne cernantur, ubi membra, ut praeciderentur, percussa vel secta sunt, ibi cicatrices, sed tamen eisdem membris redditis, non perditis, apparebunt.

Zusammenfassung und Ergebnis.

Bei einem Rückblick auf die vorliegende Untersuchung ergibt sich, daß bei Augustin sich der Bereich des Schönen über weite Gebiete erstreckt; er findet das Schöne nicht nur in der sinnlichen Welt, auch die intelligible Welt hat ihre eigentümliche Schönheit, die eine höhere Stufe des Schönen darstellt, aber streng genommen keinen Wert hat im Vergleich mit der höchsten, der ewigen und unwandelbaren Schönheit Gottes. Wenn auch somit das Schöne seinem ethischen und metaphysischen Wert nach in der Gottheit seinen Gipfelpunkt findet, ist die Schönheit der Welt, sei es der sinnlichen, sei es der intelligiblen, nicht als eine Emanation der göttlichen Schönheit anzusehen. Sie ist von dem schönen Gotte geschaffen und von ihm getrennt durch die Kluft, die sich zwischen allem Geschaffenen und der Gottheit auftut. Da nun das Schöne das Einzige ist, was wir lieben, so ist in Wirklichkeit die göttliche Schönheit der einzige würdige Gegenstand unserer Liebe.

Abgesehen von diesen drei Stufen des Schönen, die wir bei Augustin gefunden haben, unterscheidet Augustin, wie wir festgestellt zu haben hoffen, zwei Arten des Schönen, das an sich und das bedingt Schöne. Bei jenem handelt es sich um eine selbständige Schönheit, die eben wegen ihrer Selbständigkeit die wertvollere ist; bei diesem um etwas, was von einer Totalität, der es als Teil angehört, abhängig ist. Dieser Unterschied scheint jedoch für Augustin in seinen späteren Jahren an Bedeutung verloren zu haben. Ebenso haben wir festgestellt, daß sich derselbe stets auf die sinnliche

Schönheit beschränkt. Vielleicht erklärt sich dieser Umstand dadurch, daß Augustin den Unterschied zwischen an sich und bedingt Schönem vor seiner Bekehrung formuliert hatte, also in einer Periode seiner Entwicklung, in der er, wie er in den Confessiones bezeugt, eine geistige Schönheit überhaupt noch nicht annahm. Dies leitet uns zu unserer speziellen Behandlung des sinnlich Schönen bei Augustin über.

Um das Ergebnis unserer Untersuchung über das sinnlich Schöne bei Augustin in einigen Worten zusammenzufassen, wollen wir zuerst feststellen, daß Augustin auf diesem Gebiete im Großen und Ganzen Formalästhetiker ist. Er sieht die Schönheit eines sinnlichen Gegenstandes in seiner Form. Da nun aber die Zahlen die Form aller Dinge überhaupt beherrschen, so bilden sie die Elemente der sinnlichen Schönheit, nicht aber gerade das dem sinnlich Schönen Eigentümliche, nicht das, was die schöne Form von jeder andern Form unterscheidet, mit einem Worte, nicht das Wesen des Schönen. Dieses eigentliche Wesen des Schönen muß in ganz bestimmten Zahlen oder Formverhältnissen gesucht werden. Diese findet Augustin in der harmonischen Symmetrie, die wiederum auf den Begriff der Einheit zurückgeführt wird. Die harmonische Symmetrie setzt aber einen Gegenstand, der aus Teilen besteht, voraus, die absolute Einheit dagegen schließt jede Teilbarkeit aus. Die Folge davon ist, daß ein sinnliches Ding nie eine vollständige Schönheit im höchsten Sinne besitzen kann.

Aber Augustins Formalästhetik schließt nicht eine Inhaltsästhetik vollständig aus; doch stößt diese auf erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, die nicht zu überwinden sind. Die inhaltliche Schönheit eines sinnlichen Gegenstandes bleibt somit hypothetisch; sie hat in diesem Leben keine wirkliche ästhetische Bedeutung. Im Jenseits dagegen wird sie eine hohe Bedeutung erlangen, denn dort wird

die sinnliche Schönheit, zwar in einer höheren, vergeistigten Form, aber doch als sinnliche Schönheit zur vollständigen Glückseligkeit der Gläubigen nicht fehlen dürfen. Und doch bleibt Augustins formalästhetische Betrachtungsweise auch hinsichtlich der Auferstehungsleiber unverkennbar die Hauptsache, ohne indessen inhaltsästhetische Momente ganz auszuschließen. —

Die vorliegende Arbeit beansprucht nicht ein geschlossenes Ganze zu geben, ein Werk zu sein, das den Gegenstand der Untersuchung erschöpfen will. Vielmehr handelt es sich hier — dies haben wir auch in der Einleitung betont — um einen kleinen Ausschnitt aus dem großen Gebiet der Augustinischen Ästhetik. Mehrere Ausführungen erweisen sich deutlich als Voruntersuchungen, die erst erledigt werden müssen, ehe die eigentliche Ästhetik behandelt werden kann. Wenn wir dabei vielleicht mit größerer Genauigkeit vorgegangen sind, als unser augenblickliches Thema verlangte, ist dies geschehen in der Hoffnung, daß wir unsere Studien über Augustins Ästhetik noch werden fortsetzen können. Indessen hoffen wir, daß auch die vorliegende Arbeit einige, wenn auch bescheidene Beiträge zu der Ästhetik Augustins, dieses „ersten modernen Menschen“ [1]) liefern wird. Dadurch könnten sie ein Baustein zu einer großen Gesamtgeschichte der Ästhetik werden, in der die ersten christlichen Jahrhunderte und das Mittelalter nicht nur „eine große Lücke“ darstellen, sondern in der diese Zeitspanne durch neue Forschungen und neues Verständnis neu belebt werden. Eine solche Gesamtgeschichte der Ästhetik dürfte wohl noch lange der Bearbeitung harren, doch sind wir so kühn zu hoffen, daß sie dereinst einen Verfasser finden werde.

---

[1]) So nennen ihn **Harnack**, **Siebeck**, **Windelband** u. a.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Anders Wikman, in der kleinen Stadt Nystad, im Großfürstentum Finland, am 25. September 1879. Die dienstliche Versetzung meines Vaters, des verstorbenen Kollegii-Assessors K. E. Wikman, brachte mit sich, daß ich erst das schwedische klassische Lyceum zu Åbo, dann das schwedische Normal-Lyceum zu Helsingfors besuchte, wo ich im Mai 1899 das Abiturientenexamen bestand. An der Universität Helsingfors studierte ich 1899—1903 schwedische Philologie, Philosophie (besonders Ästhetik), nordische Geschichte und Kunstgeschichte. Einem lange gehegten Drang nachgebend, widmete ich mich dann einer künstlerischen Wirksamkeit an der Bühne. Im Frühjahr 1907 ging ich nach Jena, um da meine akademischen Studien zum Abschluß zu bringen. Vom Sommersemester 1907 bis Wintersemester 1908/9 war ich an der Universität Jena immatrikuliert und besuchte Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren Eucken, Liebmann, Dinger, Haeckel, Ziegler und Schultze. Für Anregungen und Förderungen in meinen philosophischen Studien bin ich besonders den Herren Professoren Eucken und Dinger zu großem Dank verpflichtet.